

فتور الشريعة



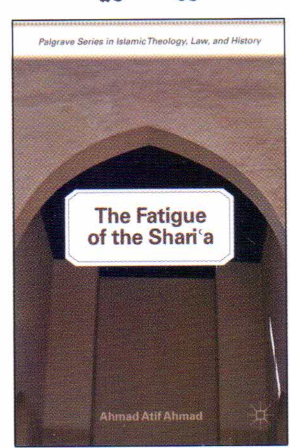
د. أحمد عاطف أحمد

ترجمة: د. طلعت فاروق   مراجعة: د. سعيد فارس حسن



هذا الكتاب

فتور الشريعة



ما هو دور الشريعة في عالم اليوم؟ سؤال يلحّ على أذهان كثيرين، مسلمين وغير مسلمين، عوام وفقهاء، ساسة ومفكّرين، وآخرين غيرهم. ربما يرى البعض أن الأمر واضح جليّ؛ فالشريعة هي الحَكَم وهي المهيمنة على أفعال البشر، وقد يعتقد آخرون أن أثر الدين في عالم اليوم أصبح هامشيًا، وأن عالم ما بعد الحداثة وما بعد الدولة هو عالم بلا حدود، ولا يمكن لنظام واحد - دينيًا كان أو غير ديني - أن يسيطر عليه أو أن يتحكّم فيه.

ولكن طرح السؤال بهذه الطريقة ومحاولة الإجابة عنه بصورة مباشرة من دون تحليل تاريخي أو مفاهيمي يُعدّ أنموذجًا لحالة فكريّة مشوبة بالتسطيح والتعميم من كل جانب، وهنا تأتي محاولة المؤلّف في هذا الكتاب، لا للإجابة عن هذا السؤال ولكن لبيان الإطار العقدي والفكري والتاريخي والمعرفي لمسألة حيوية الشريعة وفتورها عبر التاريخ.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-136-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

فتور الشريعة

فتور الشريعة

د. أحمد عاطف أحمد

ترجمة

د. طلعت فاروق

مراجعة

د. سعيد فارس حسن



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أحمد، أحمد عاطف

فتور الشريعة/أحمد عاطف أحمد؛ ترجمة طلعت فاروق؛ مراجعة سعيد فارس حسن.

٢٧٠ص.

ببليوغرافية: ص ٢٦١ - ٢٦٧.

ISBN 978-614-431-136-3

١. الشريعة الإسلامية. ٢. الاجتهاد. أ. فاروق، طلعت (مترجم). ب. حسن، سعيد فارس (مراجع). ج. العنوان.

340

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

The Fatigue of the Shari‘a
© Ahmad Atif Ahmad, 2012
All Rights Reserved

"First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan publishers limited under the title "The Fatigue of the Shari‘a" by Ahmad Atif Ahmad. This edition has been translated and published under licence from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this work."

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للشبكة العربية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالمًا اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

(صحيح البخاري، رقم ١٠٠، الفصل الثالث ـ كتاب العلم).

حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «ألا إنما أجلكم في أجل من خلا من الأمم كما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس».

حدثنا أبو كريب قال حدثنا عثام بن علي عن الأعمش عن أبي خالد الوالبي عن جابر بن سمرة قال: كأني أنظر إلى أصبعي رسول الله ﷺ ـ وأشار بالمسبحة والتي تليها ـ وهو يقول: «بُعثت أنا والساعة كهذه من هذه».

(الطبري، تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، مج ١، ص١١ ـ ١٢).

عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها».

المحتويات

القسم الرابع
بعد الحداثة

تقديم

ما هو دور الشريعة في عالم اليوم؟ سؤال يلح على أذهان كثيرين، مسلمين وغير مسلمين، عوام وفقهاء، ساسة ومفكرين، وآخرين غيرهم. ربما يرى البعض أن الأمر واضح جلي؛ فالشريعة هي الحَكم، وهي المهيمنة على أفعال البشر، وقد يعتقد آخرون أن أثر الدين في عالم اليوم أصبح هامشيًا، وأن عالم ما بعد الحداثة وما بعد الدولة هو عالم بلا حدود، ولا يمكن لنظام واحد ـ دينيًا كان أو غير ديني ـ أن يسيطر عليه أو أن يتحكم فيه. ولكن طرح السؤال بهذه الطريقة ومحاولة الإجابة عنه بصورة مباشرة من دون تحليل تاريخي أو مفاهيمي يعد أنموذجًا لحالة فكرية مشوبة بالتسطيح والتعميم من كل جانب، وهنا تأتي محاولة المؤلف في هذا الكتاب، لا للإجابة عن هذا السؤال ولكن لبيان الإطار العقدي والفكري والتاريخي والمعرفي لمسألة حيوية الشريعة وفتورها عبر التاريخ.

لقد نجح المؤلف في التعامل مع موضوعه من خلال تقسيم الصورة الكبيرة «دور الشريعة في حياة الإنسان» إلى قطع من «البازل» الصغيرة، والتي يُعاد تركيبها بأدوات بحثية تربط بين علوم الفقهاء وحوارات المتكلمين ورؤى المحدثين، وتجمع بين علاقة الشريعة بالمجتمع والسلطة والدولة وعوام الناس، وتلامس القضايا الفكرية المتشابكة كالاجتهاد والتجديد والإصلاح، إلى جانب العلمانية والعولمة والحداثة. إن هذا العمل يعد رحلة فكرية عميقة ومهمة في هذه المرحلة من تاريخ الأمة المسلمة التي تبحث فيها عن هويتها الأصيلة بعيدًا عن التزمت أو التعميم أو التغريب.

إن ترجمة الأعمال الفكرية تعد من أصعب الترجمات، لأن الأمر يتطلب معرفة أصيلة بالتخصص الفكري موضوع الكتاب، كما يتطلب إحاطة

بالنقاش المعرفي الذي تدور حوله فكرة الكتاب، حتى يتمكن المترجم من صياغة النص بأسلوب يستطيع معه القارئ - حتى ولو كان غير متخصص - أن يفهم المحتوى وأن يتفاعل معه. وحتى تتحقق هذه الغاية، فقد اضطر المترجم أحيانًا والمراجع أحيانًا أخرى أن يتصرفا في لغة النص بإضافة بعض المفردات أو التعبيرات أو إعادة صياغة العبارات، أو بالتقديم والتأخير من أجل محاولة إيصال الفكرة للقارئ بأفضل صورة، وللحفاظ أيضًا على مستوى الصياغة العربية في مجال الفكر الديني.

وهنا نود أن نتوجه بشكر خاص إلى مؤلف الكتاب الذي راجع معنا الترجمة فصلًا فصلًا، وكانت له الكثير من الإضافات والاقتراحات التي ساعدت على إخراج العمل بهذا الشكل المتميز. كما نود أيضًا أن نشكر الأستاذ عبد الله عمران والأستاذ محمد العياط للاقتراحات والمساعدات التي قدماها في المرحلة الأخيرة من إخراج هذا الكتاب، كما نقدم خالص الشكر للأستاذة إيمان علي لما قدمته من ملاحظات للتحرير العربي للكتاب.

وختامًا لا يسعنا إلا أن نشكر الشبكة العربية للأبحاث والنشر لتبنّيها عملية ترجمة هذا العمل، ومتابعتها الدقيقة لمراحل الترجمة، وتفهّمها وتعاونها الكامل حتى انتهائه.

المترجم	المراجع
د. طلعت فاروق	د. سعيد فارس حسن

توطئة
الحديث عن التاريخ في زمن التغيير

عندما ألقيت عشر محاضرات عن «فتور المبادئ الإلهية» في حلقة للدراسات العليا حول الفلسفة السياسية في الإسلام، في جامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا، في شتاء عام ٢٠١١ ـ كانت الثورة المصرية مشتعلة في كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير. ولا شك في أن أهمية هذه الثورة ستكون موضع نقاش لمدة طويلة، تتجاوز عصرنا على الأرجح. ولا أستطيع أن أقدم تفسيرًا معاصرًا موازيًا في الزمان لهذه الثورة، ولكن ما أستطيع فعله هو تأمُّل آثارها المحتملة على الموضوع الذي نحن بصدده.

ولأني أميل إلى التركيز على المدى البعيد عند قراءتي للحياة والتحوُّلات التي تعتري المجتمعات الإسلامية؛ فلست مهتمًا إلى حدٍّ كبير بالآثار المباشرة لهذه الثورة في مقابل آثارها بعيدة المدى. ويساورني الشك في المقولة التي ترى احتمال تغيُّر العادات والممارسات في المجتمع المصري (والمجتمعات المسلمة الأخرى) كنتيجةٍ مباشرةٍ لتلك الثورة، إلا أني مع ذلك لن أُدهَش إذا حدث تغيُّر طفيف على نحو سريع (سريع قياسًا بإيقاع الحركة في القرون الثلاثة الماضية) عقب تلك الثورة. لست أرى في هذه الثورة لحظة «إحياء للشريعة» استنادًا إلى الفعل السياسي. وربما يحدث على المستوى الاجتماعي ـ وفقًا لرؤيتي لمآلات الأمور ـ انهيار في البِنَى الاجتماعية التي أيدت صيغًا معينة للشريعة. ولكن لا يمكن على أي حال أن تُوكَّل حكومة بمهمة إحياء الشريعة، إذا كانت تلك الشريعة قد فقدت حياتها (ودعوى موت الشريعة هي دعوى أرمي إلى دحضها في هذه الدراسة).

لقد اندلعت الثورة المصرية عام ٢٠١١ في أعقاب الثورة التونسية (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠ وكانون الثاني/يناير ٢٠١١) وبعد عقدين من إحباط الثورة الجزائرية (١٩٨٩ ـ ١٩٩١)، وبعد ثلاثة عقود من الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩) ـ كما لا بد أن يتذكر بعض القراء. ومن المحتمل لأصداء هذه الثورة المصرية ـ مع تقدمها وانحسارها في الأيام القادمة ـ أن تتخذ مسارًا جديدًا يتمثل في إعادة النظر في كثير من مناحي الحياة الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية؛ ولكنه نابع هذه المرة من داخل المجتمعات الإسلامية. وذلك مؤدٍّ بالضرورة إلى نتائج مختلفة عن نتائج حركات «الإصلاح» من القرن الثاني عشر/الثامن عشر إلى القرن الرابع عشر/العشرين. ولما لم يكن هناك أحد يستطيع التنبؤ بقيام تلك الثورة فلا يحق لأحد أن يصدر تنبؤات بمستقبلها. لا يبقى لنا بحكم العادة سوى الاعتبار بدرس التاريخ، على الرغم من أن هذا الدرس ليس له تفسير قاطع، كما أن دروس التاريخ خادعة في بعض الأحيان؛ إلا أنها هي كل ما لدينا. (مع ملاحظة أن التاريخ الذي دُرِّس لمدة طويلة في الجامعات الأوروبية وجامعات أمريكا الشمالية سيكون مطالبًا بتقديم إجابات على أسئلة كثيرة تنبع من أحداث اليوم والغد، ولكن هذا التاريخ لن يملك إجابات عنها، مقارنةً بالحال التي كان عليها قبل نصف قرن. إن الاستقرار يساعد على نمو العقائد، وأشعر بالسعادة لأني لم أعش في تلك الفترات الماضية[1] من التاريخ).

وفي إطار تلك المحاضرات التي ألقيتها على طلابي في جامعة كاليفورنيا في شتاء عام ٢٠١١، فقد طرحت قضية فتور الشريعة كما رآها علماء القرون الوسطى، مؤكّدًا أن الفوائد التي نستلهمها ممن شاركوا في هذا النقاش ـ ومن أهمهم علماء العقيدة والفقه من المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة ـ سوف تساعدنا على فهم منزلة الشريعة من الداخل من منظور هؤلاء الملتزمين بها؛ كليًا كان ذلك الالتزام أو جزئيًا. فستعلم من المعتزلة عدم المبالغة في تقدير أهمية بعض التفسيرات للنصوص الشرعية في أي زمان، سواء كانت تلك تفسيرات السابقين الأولين، أو تفسيرات أصحاب

(١) أعني تلك التي استقرت فيها التفسيرات الاستعمارية للتاريخ. (المؤلف).

المذاهب التي نشأت بعد ذلك. ومن الممكن أن نتعلم من الأشاعرة الصيغة الدينية للفكرة التي تؤمن بأن التغيير قوة فاعلة في التاريخ مثلها مثل عامل الاستمرارية؛ ومن ثم فحتى المبادئ الإلهية ربما لا تبقى متاحة عن طريق «الوسيلة» المعتادة، وهي العلماء أو المجتهدون. كما يمكن أن نتعلم من الحنابلة أن المسؤولية الفردية للمرء لا يمكن أن تُغفَل أثناء أو بعد فترات وجود الهياكل (المؤسسات) الدينية القوية، مثل المذاهب.

وقد طرحتُ في هذا الكتاب أيضًا ـ مع علمي بأن طرحي سيكون هدفًا سهلًا للنقد ـ أن التوفيق بين الآراء الثلاثة ليس مستحيلًا؛ وذلك إذا لم نصر على الاعتقاد الجامد بأن المواقف السابقة لا تعني شيئًا في السياقات الحديثة (لأن الأفكار ليس لها معنًى إلا في سياقاتها)؛ ومن ثم تكون تلك الأفكار «للعرض فقط» (على فرض إمكانية ذلك)، بدلًا من إخضاعها للدرس والتحليل.

كما ناقشتُ في محاضراتي التغيُّرات التي طرأت على مناقشة تلك المسألة في العصور الوسطى، وعلى مدار عصور الثقة في الحداثة وعصور انتقادها. وتبدو اللحظة الحالية لحظة تغيير جديدة؛ مما يدعونا إلى التوقف بانتظار ما تسفر عنه من نتائج.

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

تعود علاقتي بمسألة فتور الشريعة إلى مجموعة من الإشارات وجدتها عند ابن بهادر الزركشي الأشعري الشافعي المتوفى في نهاية المئة الثامنة الهجرية حول خلو الزمان من المجتهدين (وخلو الزمان من المجتهد هو تعريف الأشاعرة لفتور الشريعة) وأنا أدرس كتاب الزركشي **البحر المحيط** مع أحد كبار علماء أصول الفقه والكلام، وكان ما يشغلني وقتها علاقة الفرد العامي غير المجتهد بمن كنت أعدهم من المجتهدين وفقهاء الشريعة. بدا لي أن المهانة التي لحقت بهؤلاء الفقهاء بلغت قدرًا كبيرًا، حتى إن من أحسن أو لم يحسن في دراسته الإعدادية بات قادرًا على السخرية منهم، سواء فهم كلامهم أو عجز عن فهمه، وكنت أقول إن هذا أبلغ في السوء من خلو الزمان من المجتهدين وانتهاء البحث في شرائع الإسلام من بابه. وعرفت أيامها أن أبا المعالي الجويني (من المئة الخامسة الهجرية) كتب في كتابه **البرهان** يردّ في المسألة نفسها على أبي القاسم المعروف بالبلخي وبالكعبي، وهو من معتزلة بغداد (توفي حوالي ٣١٩ للهجرة). لكن عاش اهتمامي بالمسألة ومات في هذه الحدود.

ثم كانت الهجرة إلى الولايات المتحدة (منذ نحو عشرين عامًا)، وكانت معها اهتمامات أخرى، وإن بقي الاهتمام بشريعة الإسلام على الرغم من كر الأعوام، حتى أثارني الصديق الأستاذ خالد أبو الفضل ـ الفقيه الكبير وأستاذ القانون بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس ـ بعدد من المقالات والأسئلة (عام ٢٠٠٨) دفعتني إلى إعادة البحث في مسألة «فتور الشريعة» مرة أخرى، وأعادت إليّ ذكرياتي مع كتاب الزركشي **البحر المحيط**. وهكذا تحول ما كان في أول الأمر اهتمامًا ثانويًا بمسائل طال عليها الأمد وأخرى قريبة

العهد تدور كلها حول حياة الشريعة ومصيرها إلى الأفكار التي وضعتها في هذه الفصول.

أعادني هذا البحث إلى المعتزلة وتحسينهم وتقبيحهم، والكعبي الرافض لفتور الشرائع ـ على غموضٍ في مذهبه ـ والجويني المثبت لإمكان فتور الشريعة بثبوت إمكان خلو الزمان من المجتهدين عنده، ثم الحنابلة المصرين على بقاء العلم بسنة النبي ﷺ والعلم بشريعته إلى يوم الحشر الكبير. أجرَّ هذا البحث مرة أخرى إلى أيامنا وأحاور الأستاذ الكبير وائل بهجت حلاق الأستاذ بجامعة كولومبيا (في نيويورك)، الذي رأى أن من الحكمة الإقرار بأن شرائع الإسلام المعروفة لنا من المذاهب قد مر عهدها وصارت ضيفًا لا يمكن استيعابه في ديارنا. وللأستاذ حلاق بحث في هذا ممتاز لا يسهل نقده، لكنني في نهاية أمري وقفت بجانبه مراتٍ وأدرت ظهري له مرات أخرى.

صحيح أن الأعوام الطوال قد نقضت من ذاكرتي الحافظة لمسائل الشريعة والقانون في بلاد المسلمين شيئًا كثيرًا، وكان هذا يكون كافيًا لو افترضت أنني كنت قبل الهجرة من أهل التحصيل الواسع، وهو ما لا أظنه في نفسي. لكنْ صحيح أيضًا أنه بقيت عندي أصول لا تغادرني: منها أن قيام الشرائع منوط بالناس لا بالملائكة، وأن من أنشأ المذاهب الأولى يقدر على إنشاء ما هو مثلها، وأن أصلَي «العقل» و«العرف»[1] اللذَيْن يمكن البناء عليهما ما زالا قائمين صالحين لاستخراج أحكام وأفعال تناسبهما في هذا الزمان والزمان المستقبل. ثم إن القول بأن المذاهب الأولى هي كل الشريعة لا معنى له، وأما السعي إلى التعبد بهذه المذاهب شكلًا فهو في خطئه[2] كالقول بأنه لا بد من اطراح هذه المذاهب تمامًا والانبثاق من الكتاب والسنّة لبناء شرع جديد يكون أحسن من كلام فقهاء المذاهب.

---

(١) والعقل هنا كما لا يتعبد بألفاظ علماء المذاهب لا يطرحها جانبًا أو يخجل منها، بل يحاورها هادئًا لا خائفًا مستعدًا للاتفاق والخلاف، كما أن العرف هو عرف المسلمين الذين يريدون العيش في ظل الإسلام، فخطؤهم أو انحرافهم ليس كخطأ غير المسلم وبُعد حياته عن مبادئ الإسلام.

(٢) في رد الأستاذ السنهوري على المستشار صادق فهمي ـ في استنباطاته من كلام الفقهاء المسلمين في مسائل بطلان العقد للتدليس والغرر خاصةً ـ نموذج لرد التعلق بالشكل الذي يتأتى منه نقض المضمون. القانون المدني: **مجموعة الأعمال التحضيرية** ـ الجزء الأول (نشر وزارة العدل المصرية، [د. ت.])، أعمال جلسة الثلاثاء أول حزيران/يونيو سنة ١٩٤٨، صفحات ٨٦ ـ ٨٩.

لن يمكن حسم مسألة حياة الشريعة في زماننا بمقارنة بين مجتمع من العصور الوسيطة يرى الواحد فيه أثر الأسرة والجماعة في علاقات الرجال والنساء والأطفال وذوي الهرم والشيخوخة، وبين مجتمع المدينة الكبيرة (الحامل لكروموسومات الكولونيالية) المخالف كلَّ شيءٍ فيه مجتمعَ الجماعة الصغيرة والآداب المنسية. والسبب في هذا أن النتيجة موجودة في أصل إجراء المقارنة ولا يمكن بعدها (المقارنة) إلا التسليم بموت الشريعة موت القدماء. بل على من يحاول إقناعنا بموت الشريعة المقارنةُ بين مجتمع مسلم حديث تطوَّر تطوُّر المجتمعات الحديثة ولم يتأثر بالتجربة الكولونيالية وبين المجتمعات المسلمة الموجودة لنرى هل تمثل مجتمعات اليوم أرضًا تموت فيها الشريعة القديمة وكان يصح أن تحيا في غيرها لولا سوء الحظ ـ فمن يقدر على هذا؟

قلت في الفصل الأول «الحق والفتور» إن هناك ثلاث مسائل حول الشريعة يمكن وضعها على خط زمني طوله ألف سنة يبدأ مع المئة الهجرية الرابعة: الأول حول **مستقبلها**، والثاني حول **حاضرها** أو ماهيتها، والثالث حول ما **إذا كانت قد صارت شيئًا من فعل الماضي** وأحواله. **والسؤال الأول** هو سؤال فتور الشريعة الذي اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة والحنابلة لاختلافهم فيما يصح أن يقع عليه اصطلاح فتور الشريعة أو الشرائع. **والسؤال الثاني** هو في نفسه أسئلة أتت بها الحداثة، تظهر في خلاف المتشرعين (من المئة الهجرية الثانية عشرة) حول لزوم العمل بالمذاهب، وحول جواز الانتقاء منها وتمييز ذلك عن التلفيق المجمع على رده، وحول صحة دعوى الرجوع إلى السنّة والقرآن لمعرفة الشريعة معرفة مبتدأة بعد هذه القرون، ومع هذه جميعًا سؤال قيام الشريعة تحت حكم لا يدعمها ومسألة مقارنتها بغيرها وإعادة صياغتها مع المقارنة وما يتبع ذلك. **وأما السؤال الأخير** فراجع إلى تأمل في بحث طبيعة المعرفة، خاصة في نصف القرن الأخير، نتج عنه القول بأن المعارف ليست بنات السياق وحسب، بل لا معنى للمعارف من غير السياق الذي فيه تنشأ، وأن المعرفة لا تقوم بغير سلطة، فلا المعلم ولا المفتي ولا القاضي يقدر ابتداءً على إنتاج معارف بغير انصياع الآخرين له، وعلى هذا الأصل تخرّجت الدعوى بأن سياق

المعارف الشرعية المبني على فقه المذاهب اليوم غير قائم لانشراخ ما بينه وبين حياة الناس في بلاد الإسلام - في اجتماعهم واقتصادهم ومفهومهم للوقت والقيمة والتعليم.

وقلت أيضًا في الفصل الأول نفسه إن ما أقدمه هنا ليس بحثًا تاريخيًا خالصًا أرمي به إلى إحياء العظام الرميم لتخاطبنا بما عندها - على مذهب الأستاذ كُونْتِن سْكِنَر (الأستاذ المخضرم المدرس سابقًا بجامعة كمبردج الإنكليزية وحاليًا بجامعة لندن) القائل إن المؤرخ يلزمه أن يبعث فينا روحًا من الماضي الذي نبحث فيه ويتفادى خلطه بالحاضر، وهو ما يقتضي التفاؤل بأن المؤرخ قادر على ذلك ابتداءً. ومذهب الأستاذ «سْكِنر» بعث وتطوير لدعوى المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه - الذي عاش في القرن التاسع عشر - القائلة إن على المؤرخ «نقل الماضي كما كان وقت أن كان». إنما ما أنت مقبل على قراءته ليس إلا حاشية أو تعليقًا كتبه كاتب يعيش في المئة الهجرية الخامسة عشرة بعد أن قرأ كلام القدماء والمحدثين في هذه المسائل لا أكثر.

وها هي الحاشية تجد طريقها إلى القارئ العربي بعد سنوات من ظهورها بالإنكليزية. ومع ظهورها اليوم حوار في النفس لا يخلو من العجب والفكر؛ فإنك لو تنبّأتَ لي وأنا طالب في دار العلوم بالقاهرة في ثمانينيات القرن الماضي أنني سأكتب مقدمة بالعربية لترجمة عربية لكتابٍ أكتُبه أنا بغير العربية لقلت في نفسي إن لخيالك أجنحةً، وإن بصدد أجنحته وفوقها وتحتها فضاءً واسعًا. وأنا اليوم - مع ذلك - لست أول كاتب لسانه ولسان أمه وأبيه العربية يكتب كتابًا بغير العربية ثم يَنقل هذا الكتابَ إلى العربية غيرُه.

ثم الترجمة إبداع مستقل عن العمل الأصلي، مع أنه يلتزم بنقل معانيه، وهو لذلك فن صعب يحتاج بجانب إتقان لغة الأصل ولغة الترجمة قدرًا كبيرًا من التصرف ومراعاة أعراف في لغة الترجمة لعل الكاتب نفسه لو أراد أن يراعيها لما وجد العزم ولا الوقت اللازم. ولما كان الأمر كذلك فإنني أهدي هذا الكتاب على استحياءٍ (كمن يهدي ما لا يملك) إلى أمي التي هي معلمي الأول - ليس في مجال الكيمياء الذي هو تخصصها وحسب - والتي قاست كثيرًا مع أولادها الخمسة ذوي الشغب والصخب، ثم إلى روح أبي

التي فاضت في صيف سنة ٢٠١٤ بعد أن أبقى في نفس كل واحد من أولاده ذكريات تجر روحه إلى كلامنا في النهار وسَمَرِنا في الليل.

أخيرًا: لا يمكن إلا أن نشكر الشبكة العربية للأبحاث والنشر شكرًا كافيًا لتكبدها نفقات هذا العمل.

أحمد عاطف أحمد

سانتا باربرا - كاليفورنيا

مقدمة الطبعة الإنكليزية

هل يمكن للشريعة الربانية التي كانت في متناول الأجيال السابقة ـ كما تحكي لنا كتب التاريخ الديني ـ أن تندرس في مرحلة معينة؟ هل حدث هذا بالفعل أم أنه على وشك الحدوث؟ لو افترضنا أن هذه الأسئلة واضحة بدرجة كافية، فإن الإجابات المحتملة التالية على الأقل يمكن أن تجيب عنها: (١) نعم، لقد حدث هذا بالفعل؛ فإن الوحي الذي تلقَّاه «أنبياء» كإبراهيم، وموسى، ومحمد قد صار بالفعل مقطوعًا عن الحياة العصرية؛ (٢) لا؛ فالمعرفة والالتزام بالوحي الرباني لم يندرسا، ولكنهما ربما يندرسان في المستقبل القريب؛ أي أننا ـ وفقًا للصيغة التي قد يرغب البعض في طرحها ـ سنصبح في القريب العاجل غير قادرين على الوصول إلى هذه «الشرائع الربانية» أو على فهم أي منها؛ (٣) لا، لن يحدث هذا مطلقًا؛ لأن الله لن يهمل البشرية.

وأنا أتجاهل متعمِّدًا (في هذه اللحظة) الإجابات التي تميز بين الشرائع السماوية المختلفة، قائلًا: إن بعضها سيبقى لأنه الوحي الحق، في حين سيندرس الباطل منها؛ كما أنني أتجاهل هذا النوع من الإجابات لأسباب عدة: أحدها أنني لا أكتب في هذا الموضوع عن الأديان كافة التي جاء بها الأنبياء المذكورون آنفًا أو عن أي مصدر آخر للشريعة، ولا أخطط للتوفيق بين الدعاوى المختلفة القائلة بامتلاك الحقيقة.

إن إحدى الطرائق (المحتملة) للإجابة عن السؤال المذكور سابقًا هي إثارة مجموعة أخرى من الأسئلة حول المصطلحات المستخدَمة والمعايير التي يمكن للمرء تطبيقها للإجابة عن السؤال. وسأناقش عدة استراتيجيات للإجابة عن سؤال «فتور» الأحكام الربانية بطرح الأسئلة، لأن ذلك يعد

محور هذا المشروع. ولكن قبل أن أسهب في الحديث، لا بد من أن أذكر أن ما يلي هو تعليق على النقاش الخاص بمصير الأحكام الشرعية من منظور الفقهاء والمتكلمين المسلمين وغيرهم ممن انخرطوا في دراسة الإنتاج الفكري لهؤلاء الفقهاء والمتكلمين.

هناك صور متعددة للنقاش (أو نقاشات متعددة) بشأن مصير «الهدْي الإلهي» الذي يمكن الإشارة إليه في هذا السياق. وسيفترض كثير من القُرَّاء أن الطرائق أو المداخل المستخدمة في هذه النقاشات لا بد من أن تندرج تمامًا تحت فئتين: مدخل علم الكلام ومدخل العلوم الأخرى غير الكلامية (ربما الاجتماعية، أو السياسية، أو المعرفية، من بين احتمالات أخرى). وهذا الافتراض معقول؛ نظرًا لأنه لا بد من وجود منظورين مختلفين لمقاربة هذه المسألة، أحدهما متعلق بالوحي الإلهي قيد البحث، والآخر منفصل عنه. ومع ذلك، فإن هذا الفصل أيسر في التطبيق نظريًّا منه عمليًّا. كما أن البعد الكلامي ـ على الأقل في هذا السياق من النقاش ـ لا يمكن أن ينفصل عن التقييمات غير الكلامية للحياة الاجتماعية والسياسية، تجريبيةً كانت أو نظريةً، بقدر ارتباطها بالمسألة الحالية. وفوق ذلك، فإن البعد الكلامي لا يمكن فصله بسهولة عن الأحكام المعرفية المسبقة التي يمكن مناقشتها من دون أي إشارة إلى الخالق، الإله والألوهية، أو أيٍّ من هذا القبيل.

إن اهتمامي بكيفية مناقشة الفقهاء والمتكلمين المسلمين لمصير الهدْي الإلهي ومكانته لا يمنع مناقشة الشرائع السماوية السابقة للشريعة المحمدية. وربما لا يتفق أتباع الشرائع السابقة للشريعة المحمدية من غير المسلمين مع أقوال الفقهاء والمتكلمين المسلمين حول مصير الشرائع السابقة ومكانتها، ولكن من المهم ملاحظة أن المسألة ـ بالنسبة إلى هدف هذه الدراسة ـ لا تتلخص في بيان الشرائع الصادقة من الكاذبة (والمسلمون بالمناسبة يقولون: إنهم يؤمنون بأن جميع الشرائع التي نزلت على هؤلاء الرسل هي الحق). والسؤال يتعلق أكثر بدرجة بقاء كثير من الشرائع الربانية حيّة بمرور الزمن. وعلى أي حال، فإن العلاقة بين «الشرائع» أو «الأديان» المختلفة ليست المسألة الرئيسة هنا، بل السؤال المركزي الذي أفكر فيه هو مصير الشريعة الربانية الحالية ومكانتها من منظور المسلم. وتتعلق المسألة بما إذا كان بإمكان البشر العيش في عالم تغيب عنه الشريعة الربانية. وإذا كانت

الإجابة «نعم»؛ فما الذي يجب على المؤمنين فعله حينئذٍ؟ كيف يمكن للمرء أن يعرف أو يتحقق من كون شريعة قد اندرست؟ هل نعيش حقًّا في عالم فتور الهدْي، فتور الأحكام الربانية؛ فتور الشريعة؟

* * *

كان سؤال «ما إذا كانت الشريعة ستبقى حتى نهاية الزمان» قيد النقاش بين الفقهاء والمتكلمين الذين يشاركون بدرجة ما في صنع هذه الشريعة؛ وقد طرح الفقهاء في البداية بعض الأسئلة الأساسية حول ما يمكن أن يعنيه بقاء الشريعة، وحين عرّف الغالبية منهم بقاء الشريعة بتوفر «العلم» بها من خلال العلماء، شرعوا في مناقشة طبيعة هذا العلم وكيف يمكن أن يُعد متوفرًا أو غير متوفر. وقد كان بعض المشاركين في هذا النقاش من المتكلمين الذين نظروا إلى المسألة من باب المنطق المبني على مسألة عدل الله (وكمال خلقه) وما إذا كان هذا العدل والكمال قد يسمحان بغياب تلك الأحكام الربانية. وقد استخدم بعض المشاركين في هذا النقاش معلومات «تجريبية»: إذ قادتهم الملاحظة مثلًا إلى أن العلم بالشريعة وافر ومتزايد؛ ومن ثم لا يمكن أن تتعرض الشريعة للزوال بسهولة قبل نهاية العالم. وقد كان كثيرون يرون أن مسألة «غياب» الأحكام الربانية متعددةُ الأوجه وذاتُ صلة بمسائل أخرى.

مع حدوث «التغيير» الحديث في المجتمعات المسلمة، كان المطلوب من الشريعة تبرير وجودها؛ وبذا بدأ النقاش حول القوانين الحديثة وعلاقتها بالشريعة. وقد كانت حدود النقاش مختلفة، وانتقل السؤال من «المستقبل» إلى «الحاضر». فصار الناس يتساءلون: هل هذا (السلوك الواقع أو السلوك المعياري المقترح) متوافِقٌ مع الشريعة؟ هل هذه هي الشريعة؟ ما هي الشريعة؟ ولكن النقاش القديم قد قدَّم دروسًا لا يمكن تجاهلها، كما قدَّم فقهاء العصور الوسطى رؤى حول الشريعة ما زال بإمكاننا استخدامها في دراسة النقاش المعاصر حول الشريعة. ثم تحوَّل النقاش مرةً أخرى من «الحاضر» إلى «الماضي»، إذ يناقش البعض حاليًّا موت الشريعة كأنها حدث من أحداث الماضي. ويظل نقاش العصور الوسطى ورؤاه وتاريخ الشريعة الحديث (كخلفية جوهرية لطرح «موت الشريعة» في مرحلة ما بعد الحداثة) ـ ذو صلة بهذا النقاش الحديث.

وهناك مخاطرة تتجسَّد في مناقشة هذه النقاط كافة في مقال واحد طويل، ولكن تجاهل أي جزء من المسألة ـ إن سلمت لي بدعواي في اتصال البحث وتواصل أجزائه ـ ينطوي على مخاطرة أكبر. وسأغامر بالمخاطرة الأولى (التي تتضمن صعوبات مفاهيمية وتحليلية) بدراسة قضية الفتور عبر المراحل الزمنية والفكرية المختلفة، وإذا لم أستطع توضيح رأيي في هذا المقال؛ يمكنني مراجعة المسألة وتقديم مزيد من التوضيح في المستقبل. أما المخاطرة الأخرى، وهي المخاطرة بفقد الرؤى القديمة والنظر بطريقة انتقائية في هذه المسألة المعقدة وكأنها تناقَش من وجهة نظر بسيطة متميزة ـ فلا علاج لها.

يستمر نقاش العصور الوسطى في طرح تحدٍّ أمامنا لا يمكن في رأيي التغلب عليه، وهو يتمثل في كون البحث التجريبي (مع فائدته) غير قادر على تقديم إجابة مُرضِية، كما أن الصعوبات الكامنة في مفاهيم العلم و«الشريعة» نفسها ستدوم أطول من أي ادِّعاء بموت الشريعة.

الأصول: الفصول من الأول إلى الثالث

يتضمن الفصلان **الأول والثاني** محاولة لبيان أنه كي نفهم النقاش حول مصير الأحكام الربانية ومكانتها الحالية بدرجة كاملة، لا بد من تقسيم هذا النقاش إلى مباحث متعددة حتى يمكن التعامل معه بدرجة أفضل عند ربط هذه القضية بمسائل أخرى (وقد يبدو أمر التقسيم والتوسيع هذا محيّرًا في البدء). ويعالج الفصل الأول مسألة تقسيم المباحث، في حين يعالج الفصل الثاني الربط بينها.

يبين الفصل الأول أن النقاش حول فتور الشريعة قد جرى خلال ثلاث مراحل متداخلة كما أشرت آنفًا. وقد كان الفقهاء هم محور المرحلة الأولى التي تضمنت أيضًا مواقف الحنابلة، والأشاعرة، والمعتزلة في العصور الوسطى. وهذا النقاش نفسه يوحي بتقسيم مسألة فتور الشريعة إلى مسائل متعددة. كما أن التعقيدات المفاهيمية للقضية قد ظهرت ـ على نحو كامل تقريبًا ـ في هذه المرحلة. ومنها ندرك أن تعريف الشريعة يمثل تحدِّيًا، وأن تعريف الفتور يمثل تحدِّيًا آخر، وأنه حتى عند تعريف فتور الشريعة بأنه موت نوع معين من أنواع المعرفة فإن النقاش لا ينتهي.

ويقع المجتمع والسلطة الحاكمة في قلب المرحلة الثانية من النقاش، واعتمدت هذه المرحلة في نقاشاتها على موضوعات قديمة من الفلسفة السياسية الإسلامية في العصور الوسطى، ولكنها تأثرت أيضًا بالتطورات السياسية المصاحبة للاستعمار والدولة القومية الحديثة. وقد تميزت تلك اللحظة التاريخية بانتشار تعليم الشريعة الإسلامية في كثير من المؤسسات، التي وقف معظمها في منعطف إعادة تشكيل هذه الشريعة. وفي هذه المرحلة، كانت طبيعة الشريعة ودورها في المجتمع والحكم مثارًا للجدل؛ ومن ثم فقد أثّر هذان العاملان في القوانين السارية كافة (بصيغتها الحديثة). كما شهدت هذه المرحلة من النقاش تعزيزًا للأحاديث النبوية، بوضعها في القلب من مصادر الأحكام، في مقابل المذاهب أو المدارس الفقهية التي سادت الاجتهاد الفقهي في العصور الوسطى. أما المرحلة الثالثة من النقاش، فقد كانت نظرية المعرفة والسلطة في القلب منها. وفي هذه الفترة، يمكن للمرء أن يستقي من الماضي ما يشاء، ولكن الحكم في النهاية يصدر بناء على الملاحظة التجريبية، التي تضفي أيضًا قيمًا مختلفة على ما يمكن للمرء ملاحظته اليوم؛ فأداة التحليل الرئيسة في هذه الفترة (الملاحظة التجريبية) غريبة على النظام قيد الدراسة (أي الشريعة). وهذا التوجه في النقاش هو في النهاية حكم على ماهية «المعرفة»، والظروف التي تؤدي إلى إمكانية حدوث أنواع معينة من المعرفة، وعلاقة المعرفة بالقوة. ولا بد للشريعة - في عصر ما بعد فوكو هذا - من أن تكون ميتة؛ ليس لأن الفقهاء المشتغلين بها يرون ذلك، بل لأن هؤلاء الذين يدّعون أنهم مؤهلون للاشتغال بإنتاج الشريعة في الحقيقة غير مدركين لاستحالة مسعاهم، ولا بد من اعتبارهم غير مؤهلين لمعالجة مسألة حياة الشريعة. إن الشريعة في الحقيقة على هذا الأصل قد ماتت وفقًا لملاحظة المراقب المحايد.

هذا التقسيم (للمراحل) يتوافق مع مفاهيم وأدوات تحليلية أكثر منه مع التاريخ، نظرًا للتداخل بين مراحله. ويوضح الفصل الأول القيود التي في ظلها يعد المشروع الحالي بحثًا في تاريخ الشريعة الإسلامية، مؤكِّدًا أن هناك كثيرًا من المكاسب المتحققة إذا اعتبرنا النقاش حول فتور الشريعة نقاشًا مستمرًّا، قد استُخدِمت فيه أدوات عدة وشهد ظروفًا مختلفة. وإذا كنا محظوظين في اللحظة الحالية، فإن ذلك يعود إلى أننا يمكن أن نستفيد من

الخبرات المكتسبة من كل واحدة من هذه «المراحل»، لا لإمكانية أن نخضع مفاهيم هذه المراحل للنقد أو نشوِّه مرحلة منها لصالح الأخرى.

يوضح **الفصل الثاني** أن مسألة فتور الشريعة مرتبطة بمباحث أخرى، أهمها: (أ) قدرة العقل غير المؤيد (بالشرع) على إدراك الواجبات، و(ب) إمكانية وقوع الفراغ التشريعي ومعناه في الأزمنة التي كانت فيها الشريعة وقائمة بدرجة كاملة. ويُظهِر الفصل أيضًا أهمية هذه القضايا وخاصة في فهم مرحلة النقاش التي كان الفقهاء في القلب منها. إضافةً إلى ذلك، يبين الفصل الثاني العلاقة بين التأملات الشرعية والكلامية في فتور الشريعة، كما يلاحظ التأملات السياسية الإسلامية في العصور الوسطى حول المجتمع والإمامة (التي سأذكرها بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن). وهذا الارتباط الأخير مهم في تحليل نقاش الفتور مع وجود المجتمع والإمامة في القلب منه.

أما **الفصل الثالث** فيعالج المصطلح الأساس الذي تُسبِّب صعوبة تحديد معناه مزيدًا من التعقيد في المسألة؛ ألا وهو الاجتهاد، أو الجهد المطلوب للوصول إلى الأحكام الربانية. ويعد فهم هذا المصطلح ضروريًّا لفهم النقاش بكل صوره، ولكن الوصول إلى مجرد قناعة ما لمعنى الاجتهاد ليس هدفًا هنا؛ فحتى الفقهاء الذين اشتركوا في السياق نفسه كانت لديهم مفاهيم مختلفة للاجتهاد لدى مناقشتهم لتوفره؛ وتتضح هذه النقطة بالنظر إلى السجال الذي وقع بين السخاوي (ت ٩٠٢/١٤٩٧) والسيوطي (ت ٩١١/ ١٥٠٥ تقريبًا) حول ما إذا كان الأخير يملك مؤهلات الاجتهاد. ثم يناقش الفصل الثالث نظرية الاجتهاد، موضحًا أن مرونة المصطلح تقيد بحثنا ولكنها لا تجعله مستحيلًا.

الفقهاء وغير الفقهاء: الفصول من الرابع إلى السادس

تعرض الفصول من **الرابع إلى السادس** المواقف المُتبنَّاة في هذا النقاش، التي كان الفقهاء في القلب منها، على الأقل من منظور هؤلاء الذين ناقشوها بدرجة شديدة التفصيل (الأشاعرة). ومع التسليم بقيود هذا العمل، لا بد من أن نلجأ إلى تمييز المواقف بالمذاهب؛ فموقف المعتزلة ينبني على قدرة العقل على إصدار أحكام مستقلة، في حين يتضمن موقف

الأشاعرة القول بأن الله المالك والمهيمن على العالم لا يُلْزَمُ بالعدل كما يفهمه البشر، ويعتمد موقف الحنابلة على تعميم الاجتهاد وتأكيد الأصول (القرآن والسنة) كأساس للشريعة ـ وكلها تؤدي بالمرء إلى إحدى نتيجتين أساسيتين حول فتور الشريعة: نعم، يجوز الفتور، وهذا ما قاله الأشاعرة؛ ولا، لا يجوز الفتور، وهذا ما قال به غيرهم.

ومرة ثانية، فقد رأى جميع المشاركين في هذا النقاش المسألةَ بوصفها إحدى مظاهر إمكانية معرفة الأحكام الربانية عن طريق بعض صور الاجتهاد أو الجهد البشري. وأنا أرى أن كل واحد من هذه المواقف له رؤيته المتميزة، كما أنني على استعداد لمحاولة التوفيق بين هذه الرؤى بطرائق مختلفة قبل استنفاد الجهد في رفض أيٍّ منها. بعد ذلك يرتكز الاهتمام في الفصل الرابع على المسائل التي تجمع بينها رابطة ضعيفة، خاصةً موقف المعتزلة الرافض لجواز فتور الأحكام الشرعية، وهو ما دفع الجويني (٤١٩/ ١٠٢٨ ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥) لتفنيده. وهذا الموقف الذي تبناه الكعبي (ت ٣١٩/ ٩٣١) لا يتسق فقط مع المدرسة المعتزلية البغدادية التي كان الكعبي منتسبًا إليها، ولكنه أيضًا يؤكد على كثير من العقائد الأساسية للمعتزلة السابقين على الكعبي، والتي ترسَّخت لاحقًا في أصول الفقه المعتزلي بكتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري (ت ٤٣٠/ ١٠٤٤). (على الرغم من أن آرون زايسو قد أخبرني بأنني لا بد من أن أنظر إلى الكعبي كشخصية ثورية لا تتسق آراؤه مع أي شخصية أخرى، إلا أن زايسو يقر بأن قلة الأدلة على أفكار الكعبي التفصيلية تجعل المرء يعتمد على المصادر الثانوية في كل الأحوال، ونحن بحاجة إلى حجة قوية للتسليم بأفضلية عامة للمصادر غير الأشعرية على المصادر الأشعرية عند العمل على استعادة النقاط الدقيقة المفقودة في آراء الكعبي).

ويوضح هذا الفصل أيضًا المواقف الأخرى التي تنتمي لنفس الفئة من الأفكار المؤكِّدة لدور العقل في بلوغ الأحكام التي قد تُنسَب إلى الله. ويخلص ابن رشد إلى اعتراض ذي طابع مختلف، وقد تضمَّن هذا الفصل مناقشةً لرأيه بشأن الانسجام النهائي بين العقل والشرع. بعد ذلك، ينصبُّ التركيز في الفصل الخامس على موقف الأشاعرة الذي استمر لنحو ألف عام؛ من زمن الجويني إلى زمن العطار (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٥) [وقد كانت

الشخصية الكبرى التي تخللت هذه الفترة هي شخصية تاج الدين السبكي (ت ٧٧١/١٣٦٩)]. وقد وجه الأشاعرة أدلتهم ضد موقف المعتزلة والحنابلة (ضد المعتزلة في القرون الأولى وضد الحنابلة بدرجة أكثر وضوحًا في القرون اللاحقة). وقد اقترب بعض الأشاعرة من تبنِّي بعض أوجه المواقف التي عارضتها مدرستهم. ودون النظر إلى ذلك، فقد عارض الأشاعرة أيضًا كلًا من المعتزلة والحنابلة؛ إذ أجازوا فتور الشريعة، مع وصول كثير منهم إلى درجة القول بترجيح وقوع هذا الفتور. ثم يعرض الفصل السادس موقف الحنابلة الذي غرس جذور مبدأ «الاجتهاد (المحدود) للجميع»، وأكد توفر الأحاديث النبوية كأساس للأحكام الربانية. وقد طرح هذه الأقوال علماء مثل أبي يعلى الفراء (ت ٤٥٨/١٠٦٦)، وأبي الخطاب الكلوذاني (ت ٥١١/١١١٦). كما وضع ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٦) الأسس لبعض هذه الأقوال لتتخذ شكلًا أكثر تطورًا وتكتسب نسيجًا مختلفًا في القرون اللاحقة. وسيؤثر هذا الموقف بدرجة جزئية في شاه ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦/ ١٧٦٢)، ولكن الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤) سيتبناه بطريقة ذكية وفعالة كموقف «للسلفيين النصوصيين» في صورة مختلفة من النقاش في المرحلة الحديثة الأولى؛ وهو الموقف الذي تعيش عليه الشريعة حتى بعد موت المذهب. وقد صاغ الفقهاء والمتكلمون الماتريديون (الأحناف) مواقفهم بطريقة ما كمواقف هجينة من المواقف الأخرى؛ لذا فلن نخصِّص مبحثًا مستقلًا لمناقشتها.

الحداثة ومسائلها: الفصلان السابع والثامن

يعالج الفصلان السابع والثامن وضع تصور للشريعة من دون التأكيد الشديد على المذاهب، وكيف تؤثر إضافة عناصر الإمامة والمجتمع إلى النقاش في معادلة قوة الشريعة وضعفها. يناقش الفصل السابع تحوُّلًا في مكانة الفقهاء السنّة داخل مجتمعاتهم؛ مما أضعف النقاش حول فتور الشريعة مع وجود الفقهاء في مركزه. وربما يرد بعضهم بأن النقاش القديم والشريعة نفسها ـ في ذلك الوقت ـ يمكن الحديث عنها فقط بمسحة مجازية؛ فقد صارت العبارات الطنانة المتعلقة بمناقشات الشريعة هي «التجديد» أو «التقنين»، و«الإصلاح» وليس الاجتهاد. وقد كان يُنظَر إلى توفر

الأحاديث النبوية على أنها تؤدي دورًا في النقاش بطريقة توازي بدرجة إجمالية المكانة التي كانت تحتلها المذاهب من قبل. وحتى أمثال بخيت المطيعي (ت ١٣٥٤/ ١٩٣٥) ـ الذين عارضوا رأي السلفيين النصوصيين، وقد كان بدعة حديثة وقتها ـ أقرُّوا بقوَّته. كما يعالج هذا الفصل موقف الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤) الذي يقلل عمليًا من أهمية نقاش العصور الوسطى كعلامة أخرى على هذه التحولات التي أثرت في العالِم المسلم، ومهَّدت لرؤى جديدة حول الشريعة. ثم يناقش الفصل الثامن الصلة بين الإمامة ومسألة الفاعلية الوظيفية للشريعة، كما يعرض لمظهر من مظاهر اختبار حياة البشرية لم يتطرق إليه نقاش المعتزلة/ الأشاعرة/ الحنابلة المطروح في الفصول من الرابع إلى السادس. ولن أكرر مناقشتي التفصيلية ـ المذكورة في عمل سابق ـ حول أثر العرف الاجتماعي في الأحكام الشرعية السنية. وبدلًا عن ذلك، سأركز نقاشي على دور الإمامة في المجتمع المسلم وصِلَتِه بالشريعة، مهتديًا بكتاب الجويني الرائع الغياثي في معالجتي لهذه القضية متعددة الأوجه التي ما زالت محصورة في المجال النظري. (إن احتمالات عالَم ما بعد الدول في زماننا هذا تجعلني أتطلَّع إلى إجراء تفاوُض جديد بشأن العلاقة بين «الإمامة» (بمعناها الواسع) والشريعة). وسيرتكز الاهتمام في هذين الفصلين على موضوعات النقاش الأساسية سالفة الذكر، وليس على إعادة سرد القصة الكاملة للاستعمار، والتطورات الحديثة في القضاء، والتعليم، والمعرفة العامة في المجتمع المسلم وفي العالم ككل، (كما أنني لا أنوي المجادلة ها هنا بشأن كثير من السرديات المقبولة حول هذه التطورات).

بعد الحداثة: الفصلان التاسع والعاشر

يناقش الفصلان التاسع والعاشر الآراء الحديثة بأن الشريعة ربما تكون قد صارت بالفعل عِلْمًا ضائعًا، أو تراثًا مفقودًا. ومع ما في هذا النقاش من تذكير لنا ببعض نواحي النقاش الذي دار في القرون الوسطى؛ فإنه أتى في سياق مُغايِر لسابقه، وأعْمَلَ صياغةً جديدةً للمفاهيم. وأشير في هذين الفصلين إلى المخاطر التي تكتنف قضية الحكم على قوة هذا الادّعاء؛ إذ تتعارض فيه الإجابات حول «ما هو حال الشريعة؟»، ويصعب التوفيق بينها.

إضافةً إلى ذلك، فإن الفصلين التاسع والعاشر يتطرَّقان لمضامين المعالجة الذكية للمسألة على يد وائل حلاق، مع الإشارة إلى بعض نقاط الاختلاف مع طرحه. وسيتضمَّن هذا الفصل أيضًا الإشارة إلى بعض النقاشات التي تتسم بمنهجية محدودة، بل قد تكون غير جديرة بالمناقشة (تمسُّكًا ببعض تعميمات حلاق)، ولكن من دون الدخول في أي تفصيل بشأنها.

القسم الأول

مبادئ عامة

يقدم هذا القسم وصفًا لطبيعة الجدل الذي دار بين الفقهاء حول مسألة فتور الشريعة، ويناقش المفاهيم المرتبطة بهذه المسألة، مثل مفهوم «خلو الشرائع» أو «سكوتها» عن بعض الأحكام، ومفهوم «الاجتهاد» كأساس لمبادئ الأحكام.

الفصل الأول

الحق والفتور

فتور الشريعة: رؤية معاصرة

لقد عشت على مدار العقدين السابقين في بيئات مختلفة جد الاختلاف من حيث علاقتها بأحكام الشريعة، ويمكنني القول: إنني قد سكنت عوالم مختلفة في فهمها لأحكام الشريعة، تشترك جميعها في نفس اللحظة التاريخية (أي عصرنا الحديث) مع أنها في الواقع عوالم منفصلة؛ ومِن ثَم يرى المراقبون المهتمون بتقييم دور الشريعة في المجتمع هذه العلاقة بصور مختلفة؛ ثم إن الأمر يتسم بعدم الثبات، فكأن مدة العقدين من الزمان لم تعد قصيرة. لقد تبدلت نظرتي أنا بصفة خاصة إلى هذه العلاقة بين أحكام الشريعة والمجتمع عدة مرات (فالتغير يعتري الباحث كما يشمل الموضوع). وسأحاول في هذا الكتاب تحديد الصعوبات الناشئة عن كيفية تأثير هذه الاعتبارات في البحث عن وضع الشريعة في العالم.

والكتاب الذي بين أيدينا هو دراسة للنقاش الدائر حول موضوع فتور المبادئ الربانية (فتور الشريعة) (من منظور إسلامي)، وليس «عرضًا تاريخيًا» لهذا النقاش. ويأتي على رأس أهدافي توضيح العلاقات بين مفهوم فتور الشريعة والمفاهيم والتصورات الأخرى؛ كالعقل، والاجتهاد المنهجي، والمذاهب، والحديث النبوي، والحُكم (السلطان، السياسة)، وتقديم بعض الاستنتاجات المستندة إلى تلك العلاقات.

ومن الممكن قراءة هذا التعليق أو هذا الكتاب كحوار طويل مع أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥)، الذي أثرت معالجاته لهذا الموضوع في كتابيه **البرهان** (في النظرية الشرعية) و**الغياثي** (في النظرية السياسية) - إن لم تكن قد أنشأت - في حالة الجدل التي سادت في القرون اللاحقة حول قضية

فتور الشريعة. فقد وضع الجويني يده على أهم سؤالين فلسفيين يمكن طرحهما فيما يتعلق بهذه القضية؛ **أولهما** عما إذا كنا نعيش في عالم كامل منتظم، يمكن إدراك كماله و«انتظامه» بالعقل المجرد غير المؤيد بالوحي الإلهي. وكانت إجابة الجويني بـ «لا»، التي لا ينبغي الخلط بينها وبين يأس الخطاب ما بعد الحداثي الذي يرى أيضًا عدم إمكان حدوث ذلك، بالضبط كما لا ينبغي الخلط بين الإجابة بـ «نعم» المتفائلة الصادرة عن خصوم الجويني والاعتقاد السلطوي الحديث «نعم، نحن نعرف هذا العالم». **وثاني السؤالين** يتعلق بالمدى المقبول لاعتبار وجود السلطة الحاكمة متطلّبًا لازمًا لحياة منتظمة ذات معنى. وتشير كتابات الجويني إلى عدم المبالغة في قيمة السلطة الحاكمة، وإلى أنه لا ينبغي لأي مجتمع ناضج أن يرتكب خطأ تحميل السلطة الحاكمة أي دور وجودي (إن شئت استخدام تلك التسمية).

وقد يبدو من الغريب أن أقول: إنني ـ كما أشرت آنفًا في بداية الكتاب ـ كنت في حاجة إلى التحفيز كي أضطلع بهذا المشروع، وقد نظرت إليه في البداية بوصفه مقالًا طويلًا يستكمل النقاش القديم الدائر حول فتور الشريعة أكثر من كونه جزءًا من أي نقاش حديث حول الشريعة. وكما سيلحظ القارئ، فقد انتهيت إلى تعليقات تتخطى مجرد الإشارات الضمنية حول قيمة الدراسات الحديثة عن وضع الشريعة، وهذا ما سيتجلّى في الفصول التالية.

لا أريد التشكيك في قيمة الدرس التاريخي للجدل القديم والأفكار التي أستند إليها، بل سأدافع عن اختياراتي فقط. هناك حاجة لبذل كثير من الجهد كي نفهم فهمًا عميقًا المواقف والحجج الأساسية في جميع المناقشات ـ الرئيسة والثانوية ـ حول وضع الشريعة وآفاقها المستقبلية، وقد صرت أعتقد أن التعليق على هذه المواقف والحجج أولى بجهودي من تقصّي كل صلة تاريخية محتملة أو غير محتملة، أو تقديم تأويل لحدث (سياسي، أو اجتماعي، أو فكري، أو غير ذلك)، أو تبرير تجاهل حجة معينة في عصرنا بالإصرار على أنها تصبح ذات مغزى فقط في سياق بعينه.

وغنيٌّ عن البيان أنه لا يمكن الاستغناء عن بعض الإشارات التاريخية؛ فمواقف علماء الأصول وأهل علم الكلام من المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة التي عرضنا لها في الفصل الرابع والخامس والسادس ـ لا بد من

توضيحها في سياق رؤية أصحاب هذه المواقف للعالَم، وعدم الاكتفاء بإيرادها وتعديلها لتناسب السياق المعاصر. وهذا نفسه ينطبق على موقف الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤)، الذي أصفه (على أساس وظيفي فقط، ومن دون أي تعلق بالمدلولات الأخرى للكلمة) بالسلفي النصوصي - لأنه يبني رؤيته للتشريع بالاعتماد المباشر على السنة النبوية وليس على المذاهب - وموقف المطيعي (ت ١٣٥٤/ ١٩٣٥)، الذي يمكن النظر إليه بوصفه مؤيدًا للمذاهبية الجديدة؛ لقبوله بعض التعديلات على مذاهب العصور الوسيطة مع إصراره على الاعتراف بقيمة أُطُرها المنهجية.

وسيبقى طابعُ التسلسل الزمني لطرحي جزئيًّا، وهو ما يمكن الدفاع عنه من نواحٍ عدة. فالمفاهيم تحيا وتموت (أو على الأقل يخفت رواجها ويقِلُّ معتقدوها) مع الوقت، كمفهوم الاجتهاد؛ إذ تنتابني شكوك بشأن المقولات التي ترى أنه كان واقعًا فقهيًّا بارزًا في العصور الوسطى فقط، ولكني أتقبَّل فكرة الضعف الذي ربما يكون اعترى هذا المفهوم في الوقت الحالي إلى حدٍّ أن فهم هذا المفهوم أصبح مربكًا لدرجة تجعل من الصعب بيان حقيقته أو تحديد مجال تطبيقه؛ لذا لا يمكنني إقحام كل جوانب النقاش التي يُنظَر عبْرها إلى الاجتهاد بمنظور أكثر انضباطًا وأقل خلطًا ليوافق الأعراف الحديثة لكيفية فهم المصطلح. وهناك فصول في إطار هذا التعليق (هذه الدراسة) تخضع في معظمها لاصطلاحات العصور الوسطى، وفصول تتسق مع الفهم المعاصر، كما أنني لن أحاول أن أساوي بين النقاشات التاريخية المختلفة حول موقع الشريعة في العالم؛ فتلك إحدى السمات التي تجعل من هذا العمل تعليقًا أكثر منه سردًا تاريخيًّا.

وستبرُز اعتراضات على وضع كل النقاشات حول وضع الشريعة وآفاقها المستقبلية في سلة واحدة، ومرة أخرى ستركز الاعتراضات البناءة في التمييز بين المواقف وحِزم الاصطلاحات، إذ سيقول البعض: إن نقاش العصور الوسطى قد انقطع ووصل إلى حالة من التوقف التام، ربما بعد العطار (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٥)، وصار - إضافةً إلى ذلك - غير ذي صلة بالحاضر. كما سيظن البعض أن اهتمامي بدراسة الأستاذ وائل حلاق حول خطاب موت الشريعة لا يبرر إدراجها عقب مناقشة جدل العصور الوسطى حول فتور الشريعة؛ لأن طبيعة وأثر خطاب فتور الشريعة في العصور الوسطى يختلف عن واقع دراسة الأستاذ حلاق.

مراحل النقاش لمسألة فتور الشريعة

المرحلة التقليدية الأولى: ما بين القرنين الثالث/ التاسع والثامن/ الرابع عشر:

المعتزلة:لا فتور؛ فالتشريع الإلهي يبقى من خلال العقل على الأقل

الأشاعرة: إقرار بالفتور

الحنابلة: الاجتهاد فرض كفاية؛ لا فتور

المرحلة التقليدية الثانية: ما بين القرنين الثامن/ الرابع عشر والثاني عشر/ الثامن عشر.

تأكيد الحنابلة لأهمية السنة في الشريعة يحقق رواجاً

بداية المرحلة الحديثة: القرن الثامن/ الرابع عشرالسلفيون الأصوليون: السنة أساس الشيعة

انصار الجمع والتوفيق: المذهب مطلوبة

دعم الحكومة حاسم في بقاء الشرائع/ الحكومة لاعب واحد فقط

المرحلة الخالية: ما بعد القرن الرابع عشر/ العشرين

مسألة علاقة المعرفة والسلطة

وما تجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أن النقاش حول ما إذا كان الاجتهاد - بوصفه أداة لتوليد أحكام الشريعة - قد اختفى أم لا، ليس بفكرة حديثة (فهذا النقاش يبحث ما إذا كانت الشريعة قد صارت من فعل الماضي بصيغة الماضي، وإن لم يكن بنفس الصورة التي تُعالَج بها المسألة في النقاش المعاصر). وقد نوقشت قضية فتور الشريعة بالفعل (المعروفة بخلو الزمان من المجتهدين) - أحيانًا مقترنة بقضية انسداد باب الاجتهاد، التي عرضت لما إذا كان إنتاج المجتهدين المستقلين قد توقف. وسأعرض في الفصل الثالث للصعوبات الكامنة في استخدام مصطلحي الاجتهاد والمجتهد (الذي يمكن أن يعني مؤسس المذهب أو المدرسة الفقهية، أو المجتهد في المذهب). ويكفي هنا إخبار القارئ بأن المضامين الدينية والفلسفية لهذه النقاشات تسمح بصبِّها في بوتقة واحدة.

مرة أخرى، لا أريد المغالاة في طرح قضيتي أو التهوين من البحث السياقي التاريخي لهذا الموضوع، ولكن ليس هناك ما يدعو إلى تحويل اهتمامنا بالتاريخ إلى موقف يجعل من البحث السياقي والتاريخي حول

الشريعة الصيغة الوحيدة الهادفة للتفكير بشأنها. وعلى أي حال، فأنا لا أنتمي إلى أولئك الذين يرون أن الشريعة يمكن النظر إليها فقط بوصفها تاريخًا؛ فقد درستُ على يد علماء تمثلوا آراء المعتزلة والأشاعرة في العصور الوسطى وتبنّوها، ومن المؤكَّد أني لست واحدًا منهم، ولكني أفهم إلى حدٍّ ما مواقفهم ورؤيتهم للعالم، كما أني لا أعتقد أن بإمكاننا استبعاد كون عناصر هذه الرؤى مادة للنقاش تفيد عالمنا اليوم، حتى وإن كانت جذور هذه الرؤى نابعة من التاريخ. وفي ثنايا النقاشات التي أعرض لها تكمُن فرضيات وأدوات مختلفة سأحاول توضيحها، آملًا من التوضيح أن يكتسب القارئ معرفةً، لا أن يحوز شعورًا أجوف بالسرور الناشئ عن فعل القراءة يعقبه سؤال: «ماذا بعد؟» إن لدي بعض المواقف التي أرغب في الدفاع عنها، أحدها أننا يجب أن نقسم مسألة وضع الشريعة اليوم إلى عدة مسائل ونعالج كل مسألة على حدة. وأنا أعِد القارئ ألا أتخفَّى وراء الرخصة التي تبررها أعراف ما بعد الحداثة بعدم تقديم أي طروحات والاكتفاء بإثارة الأسئلة. فهذا العمل ربما يفتح للقارئ أيضًا أبوابًا يمكن استغلالها في الفلسفة السياسية مثلًا، التي تعد أحد اهتماماتي التي تظهر هنا عَرَضًا.

مسألة واحدة أم مسائل متعددة؟

كان مصير التشريع الإلهي ومكانته في العالم منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي على الأقل موضعًا للنظر والجدل من جانب المتكلمين والفقهاء المسلمين؛ فالتشريع الإلهي وفقًا لفقهاء أهل السنة يكمن في إيجاد القواعد الشرعية التي يمكن تطبيقها في شؤون الحياة العملية؛ من الصلاة إلى البيوع، ومن الزواج إلى الحروب، مع التسليم المسبق بالإيمان واليقين بالله. وعلى الرغم من أن نقاش الفقهاء لهذا الأمر كان يدور في فَلَك واحد وهو (توفر العلم بالشرائع الإلهية)، إلا أن (منطلقات) هذا النقاش كانت دائمًا تتغير بتغيُّر الزمان، أو باعتبار الدليل، أو بسبب الظروف السياسية، أو التحولات الاجتماعية والتعليمية، أو بسبب عوامل أخرى. كما بدا الاهتمام بقوة الشريعة وضعفها ـ سواء كان ذلك الاهتمام معاصرًا للوقت الحاضر أم متوقعًا في المستقبل ـ خارج نطاق هذا النقاش المنهجي حول فتور الشريعة.

فلنتحدث ـ كما سبقت الإشارة ـ عن وجهة النظر التقليدية أو منظور العصور الوسطى للنقاش الذي جرى تقريبًا فيما بين القرنين الثالث/التاسع الهجري والثاني عشر/الثامن عشر الميلادي، إذ عرَّف المتكلمون والفقهاء الأشاعرة فتور الشريعة بخلو الزمان من الفقهاء المؤهلين للاجتهاد (المجتهدون بكل أصنافهم)، مشيرين إلى أن هذا الفتور ممكن الحدوث في المستقبل، إلا أنهم اختلفوا في كيفية معالجة الأمر حال حدوثه. في حين طرح المعتزلة والحنابلة (من منطلقات كلامية وشرعية متعارضة تمامًا) استحالة حدوث فتور الشريعة قبل أن يختلفوا مرةً أخرى حول وصفهم لمعناه. وفي هذا النقاش كان للمذاهب دور بارز في تحديد مضمون مصطلح «مجتهد».

أمّا النقاشات الحديثة الدائرة حول الشريعة فقد حوَّلت بؤرة التركيز عن الآفاق المستقبلية إلى الحالة الراهنة للشريعة، كما يمكن أن نرى تحولًا في تأكيد المعايير الواجب مناقشتها لقياس قوة الشريعة أو ضعفها. **أولًا**: تحولت مواقف وأطروحات المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة في العصور الوسطى إلى ما يمكن تسميته بمواقف **أتباع المذهبية الجديدة**، الذين لا غنى عندهم عن مذاهب العصور الوسطى، إلا أنهم يقبلون إجراء بعض التعديلات بها. وقد يقع هذا الموقف في موضع المعارضة للسلفيين النصوصيين الذين يعتمدون على سُنّة النبي بوصفها معيارًا للأحكام الإلهية أكثر من اعتمادهم على المذهب. **ثانيًا**: ظهرت مجموعة من الآراء التي ترى أن للرأي العام والحكومة دورًا في تقييم المسار الطبيعي للشريعة وشيخوختها. ووفقًا لهذا الرأي، تكون مكانة الفقهاء أقل من تلك التي كانوا يمتلكونها في العصور الوسطى، على الرغم من أن ذلك من شأنه افتراض أن جميع المشاركين في جدل العصور الوسطى يوافقون على الدور المركزي للفقهاء في تقييم حيوية الشريعة؛ الأمر الذي من شأنه أن يضخم من أهمية وصف الأشاعرة للمسألة (وهذا ما سنوضحه في الفصل السابع). **ثالثًا**: ظهرت مؤخرًا لغة التحوُّل المعرفي، التي ترى في المسألة نموذجًا من فقد المعرفة ثم تبحث عن فرص استعادتها وإحيائها مرة أخرى.

إن التساؤل حول فتور الشرائع الإلهية ـ المتصور بهذا الشكل ـ مرتبط

بكثير من التساؤلات حول طبيعة التشريع الإلهي والمعنى النظري لتوفر هذا التشريع، ثم بكيفية تقييم هذا التوفر «وصفيًا». كما تنوعت الأدوات التي انبنت عليها الحجج؛ إذ تراوحت ما بين الاعتقاد النظري السابق عن التجربة (منطقيًا ودينيًا) والبحث التجريبي، إضافة إلى وجود حجج أخرى فرعية تنبثق من الأدلة العامة. وسأحاول الاشتباك مع هذه الأطروحات والربط بينها وبين مواقف وأطروحات أساسية أخرى بصورة تجعل هذه الأطروحات أكثر وضوحًا وأيسر استيعابًا.

يستطيع المؤرخ الذي يتناول الجدل حول فتور الشريعة في التراث الفقهي والعقدي الإسلاميين أن يعادل بين مصطلحي **«فتور الشريعة» و«خلو الزمان من المجتهدين»**. كما يمكن لهذا النقاش التاريخي أن يعرض مدى تباين مواقف العلماء إزاء هذه المسألة، حتى بين هؤلاء الذين ينتمون إلى المذهب الواحد. وقد يلحظ المؤرخ أيضًا أن التوفيق بين مواقف كبار علماء هذه المرحلة ـ من المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة ـ غير مستعصٍ بدرجة كاملة (بعبارة أخرى: هناك اختلافات داخل المذهب الواحد ولكن هناك طرائق للتوفيق بين مواقف المذاهب المختلفة). ومن المؤكَّد أن كلًّا من أصحاب هذه المواقف قد روَّج وجهات نظر مختلفة حول معنى الهداية وطبيعة الاجتهاد في طلبها، بصورة تتسق بدرجة كبيرة مع آرائهم حول القضايا الأخرى.

فالمتكلمون والفقهاء الأشاعرة ـ الذين ناقشوا قضية انقطاع أحكام الشريعة كما حددها علماء وفقهاء العصور الوسطى للفقه الإسلامي ـ طرحوا القضية عبر هذا التساؤل: «ماذا يحدث حين تشهد الشريعة فتورًا، أي حين يخلو الزمان من المجتهدين؟» إن فقهاء العصور الإسلامية الوسطى لا يختلفون حول كيفية الإجابة عن هذا السؤال وحسب، بل يختلفون حتى حول كيفية توصيفه؛ فبعضهم يرى أن القضية افتراضية محضة، في حين يراها آخرون مسألة واقعية لها تطبيقاتها المهمة. وكما سنرى في الفصل التالي، فإن مناقشة قضية فتور الشريعة أحاطتها أسئلة متعلقة بالفلسفة الشرعية والسياسية، مُنشِئة مجموعة من النقاشات حول مصادر الشرائع الإلهية قبل وبعد الوحي الذي نزل على النبي محمد، وتغيُّر الأحكام الفقهية بمرور

الزمان، وبقاء واندثار ذكرى الماضي، ودور الحكومة في إنشاء القوانين والأعراف ـ ضمن أمور أخرى.

دعونا نستطرد قليلًا مع نظرة المؤرخ هذه: من الممكن التوسع في تقسيم هذه المرحلة «التقليدية» للنقاش (مرحلة العصور الوسطى) ـ لأسباب معتبرة ـ إلى مرحلتين أو فترتين فرعيتين؛ وهذا سيؤدي إلى تقسيم الألفية التي شهدت هذا النقاش (كاملةً) إلى عهدين بحدٍّ فاصل هو القرن الثامن/الرابع عشر على التقريب، في حين تمتد الفترة الفرعية الثانية من القرن الثامن/ الرابع عشر إلى القرن الثاني عشر/الثامن عشر، وفي هذه الفترة الثانية نشهد تحوُّلًا جديدًا للنقاش حول فتور الشريعة، إذ يتم فصل هذا النقاش عن سلطة المذاهب الفقهية، كالمذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي. ولكن يجب ألا يُخلِّف هذا الأمر لدينا انطباعًا بأن إهمال المذاهب قد يكون هو السبب وراء هذا التحول، أو أن السبب يكمن في ظهور دليل جديد في هذه الفترة الفرعية الثانية. لن يكون من الإجحاف القول: إن هذا الحد الفاصل (بداية القرن الثامن عشر) شهد تحولًا طفيفًا في طبيعة النقاش، وهو أن العودة إلى مفهوم الشريعة في فترة ما قبل المذاهب ليست بالأمر المستبعد تمامًا. وهذا التوجه من شأنه أن يخرج بالنقاش من المرحلة «التقليدية» أو مرحلة العصور الوسطى في القرن الثاني عشر/الثامن عشر إلى بداية المرحلة الجديدة.

ربما يختار المؤرخ الوقوف عند هذه النقطة أو أن ينتقل بنظرته التاريخية إلى العصر الحديث ـ منذ القرن الثاني عشر/الثامن عشر وحتى نهاية القرن الرابع عشر/العشرين ـ ويستعرض المنهجية الجديدة التي تناول من خلالها العلماء المعاصرون قضية فتور الشريعة. إن نقطة التحول في هذه الفترة هي ازدياد الدعم لموقف الحنابلة الذي تأسس في المرحلة الأولى للنقاش، وكان من بين أبرز مؤيديه في المرحلة الثانية ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨)، والشاطبي (ت ٧٩٠/١٣٨٨)؛ كما كان تزايد الاهتمام بعلوم الحديث هو أحد أهم العناصر في هذه المرحلة. وقد شهدت هذه الفترة الحديثة في بدايتها أيضًا تصاعد المد الاستعماري وبروز نخب جديدة في المجتمعات المسلمة، كان همها إصلاح مجتمعاتها في ظل توجيه غربي.

وقد نتج من جدل بدايات المرحلة الحديثة رأيُ الشوكاني المعارضُ

لاحتمالية فتور الشريعة، والذي من الممكن أن يعد تطويرًا إلى حد ما لموقف ابن تيمية/الشاطبي (علماء المرحلة الثانية) الذين يعتمدون على موروث المرحلة التقليدية، ولكن يمكن أيضًا قراءة موقف الشوكاني بوصفه ـ كما قد يبدو للكثيرين ـ قطيعة مع ثوابت المرحلة المبكرة، إذ كان يدور النقاش في هذه المرحلة حول بقاء أصول الشريعة، وليس بقاء الاجتهاد (المذهب) نفسه، وكان هناك التعارض بين هؤلاء الذين يرون الأصول كافية لاستمرارية الشريعة، وأولئك الذين يصرون على أن هذه الأصول لم تكن كافية. وفي هذه المرحلة، طوَّر الشوكاني رأي الحنابلة الذي تشكَّل في المرحلة التقليدية ليصبح حجة ضد الاجتهاد المذهبي، بينما عارض الفقيهان الحنفيان بخيت المطيعي ومحمد زاهد الكوثري (١٢٩٦ ـ ١٨٧٨/١٣٧١ ـ ١٩٥١) إمكانية تعميم الاجتهاد لعموم المكلفين أو الاستغناء عن الفهم الأشعري ـ الماتريدي لمفهوم الاجتهاد تمامًا.

وسيشكل هذا التداخل الزمني والموضوعاتي بين الجوانب المختلفة للنقاش المرتبط بفتور الشريعة ـ بصفة عامة ـ تحديًا لمحاولاتنا توضيح البدايات والنهايات للأدلة التي تُساق في هذا المقام. ومع ذلك؛ فليس من المستحيل التميز بين نقاش يديره قدامى المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة من جانب، وبين نقاش يظهر فيه السلفيون النصوصيون كلاعب رئيس لا يعتد بالمذهبية كمظلة فكرية للنقاش حول الشريعة.

وكما ذكرت، قد يبدو الاختلاف بين النقاشين: (أ) تاريخيًّا؛ حيث يستغرق النقاش الأول في غالبه العصور الوسطى، بينما يبدأ الثاني في الوقت الذي ينتهي فيه النقاش الأول تقريبًا، و(ب) مفاهيميًّا؛ فما زال النقاش الأول يتضمن النظر إلى المذهب، على الرغم من الغموض المرتبط بمدلولات المصطلح، كمرجع للاتفاق والاختلاف الفقهي.

يطرح لنا النقاش الأول أسماء مثل أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)، وأبي الخطاب الكلوذاني (ت ٥١١/١١١٦)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١/١٣٦٩)، وابن تيمية. أما المرحلة الثانية فتبدأ بزمن الشوكاني وبخيت المطيعي وتشمل فقهاء تعلموا في مدارس العالم العربي، كالأزهر، وكليات الحقوق، ودار العلوم (أُنشئت عام ١٨٧١).

ثم بناءً على التحول من عالم العصور الوسطى للمعتزلة/الأشاعرة/الحنابلة إلى عالم الاختيار بين السنة والمذهب ظهر نمط آخر في الفكر المرتبط بمسألة فتور الشريعة، إذ أظهرت الدراسات الحديثة عن وضع الشريعة ـ والتي تأثرت بالوضع السياسي ـ المعرفي في نهاية القرن الرابع عشر/العشرين ـ وجود تحول معرفي قضى على صورة الشريعة التي عرفناها. وقد ظهرت كتابات متعددة ـ لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بقضية الفتور ـ إلا أنها تؤكد على تغيُّر مفهوم الشريعة في العصور الحديثة؛ ومن بين هؤلاء الذين عرضوا لهذه المسألة بطريقة مباشرة الدكتور وائل حلاق.

ولكي يتمكن المرء من التعامل مع هذه الرؤية؛ عليه أن يتخلى عن كثير من حجج العصور الوسطى وجدل بدايات العصر الحديث، ولكن شئنا أم أبينا، فإن أي نقاش بشأن كون الشريعة لا تزال «حية أو قائمة أم لا» يعتمد على أدوات العصور الوسطى وطريقة استخدام الدراسات الحديثة لهذه الأدوات في تطبيقاتها المعاصرة. (وأنا أختلف هنا مع طرح حلاق بأن أصحاب هذه الرؤى يعيشون جميعًا حالة من الإنكار).

إن أهم ملامح هذا النقاش الثالث هو جريانه بين علماء الدراسات الإسلامية غير المشاركين في إنتاج أو تطبيق مبادئ الشريعة، أي أنهم ليسوا مرجعيات فقهية ولا بالضرورة مسلمين ملتزمين. والنقاش الآن يدور حول زوال العلم؛ وهذا تحوُّل معرفي.

ويبقى السؤال عمَّا إذا كان جدل العصور الوسطى له جذور في النقاشات الأولى لعصر ما قبل المذاهب، وهذا قد يستدعي الجدل القديم والمستهلَك حول ما قد يكون معلومًا عن القرنين الأولين للإسلام، وما يصاحب هذا الجدل من اعتقادات مصاحبة مثبتة في الأدبيات، والتي يمكن أن تتفرَّع منها بعض الحجج التي يمكن استخدامها في هذا السياق: مثل أن مسألة فتور الشريعة قد تناولها الأوائل بالنقاش. وبالفعل فهناك من الإشارات في المصادر العربية ما يؤكد على هذا، ولكن السؤال هو ما الذي يمكن فعله بهذه الإشارات والدلائل المتفرقة ذات الطبيعة المختلفة عن جدل العصور اللاحقة، وسيزداد الأمر صعوبة خاصة في ظل إشكالية المفارقة التاريخية (بين العصرين)، وعلى الرغم من بساطة هذه الإشكالية التي أصبحت مملة

من كثرة تكرارها إلا أنه يبدو أن كثيرين يخشون منها (ومما يثير تعجبي أن هناك من يؤكد على إشكالية المفارقة حول مسألة استخدام الألفاظ الحديثة - وهي مفردات ذات تاريخ معروف - للحديث عن سياقات ارتبطت بفترة عصر ما قبل الحداثة ولكنهم يعرضون عن مناقشة حقيقة أن معظم الألفاظ (الإنكليزية) التي نستخدمها للحديث عن تاريخ الإسلام في العصور الوسطى عمرها ثلاثمئة عام أو أقل، وأنها - في حال لم يلحظ البعض ذلك - ألفاظ مستقاة من لغة غريبة تمامًا بالنسبة إلى الأفكار المعبَّر عنها باللغة العربية للعصور الوسطى التي عبرت عن هذه الأفكار يومًا ما).

وربما يؤكد المؤرخ حقه في التزام الصمت وعدم مناقشة مسألة فتور الشريعة في عهد صدر الإسلام - مرحلة ما قبل المذاهب، أو مرحلة الصحابة؛ لأنها - وبعيدًا عن الأدلة المتفرقة هنا وهناك - ستستند بدرجة ما إلى الظن في إسقاط الاتجاهات الثلاثة للمرحلة التقليدية (ولو مع فروقات مختلفة) على العصور الأولى - أي على الفترة السابقة للقرن الثالث/التاسع - كما أن مثل هذا النقاش لن يكون مفيدًا.

مرة أخرى: حتى في إطار مشروع تاريخي، نؤكد أنه لا حاجة إلى النظر إلى لفظة «مراحل» من منظور زمني صارم تمامًا؛ فالمراحل التي قد نتحدث عنها تحدها فواصل تقريبية، وأثر المراحل الأولى على المراحل الأخيرة جَليٌّ. إضافةً إلى ذلك - والمثير للدهشة بعض الشيء - أن الفترة الأولى من المرحلة الحديثة للنقاش، التي تسبقها بوضوح أدبيات العصور الوسطى عن الحكم والسياسة، لا تستند إلى معظم المفاهيم الحديثة عن المجتمع والسياسة في العالم المسلم لتأكيد أثر هذه العناصر في حياة الشريعة. حقيقة، فإن كلًا من الوقائع السياسية في عالم العصور الوسطى الإسلامي ومعالجاتها النظرية التي حُفِظت على الرغم من احتمالات فقدانها - تَرِد في الجدل الحديث المثار حول الشريعة. إن النقاشات الدائرة في العصور الوسطى حول فتور الشريعة لم تؤكد دور الحكم والسياسة في الشريعة بنفس الطريقة التي تتناولها العصور الحديثة، بل إذا ظهر دليل أو رؤية جديدة من خلال دراسات حول العصور الوسطى، فإن هذا الدليل أو هذه الرؤية قد تغيّر وجهة النقاش في المستقبل مرة أخرى. ومِن ثَمَّ فإن أفضل دلالة للفظة «مرحلة» هنا - في كل الأحوال - أنها موضوعية ومفاهيمية، وليست زمنية دقيقة.

هذا العمل ـ كما أشرت في المقدمة ـ يعد تعليقًا وليس سردًا تاريخيًا، وهناك مساحة كافية لمناقشة معالجتي النظرية للموضوع، التي هي جوهر إسهامي. ولا ينبغي أن يخرج توظيفي لموضوعات وحجج تاريخية عن الطبيعة النظرية للنقاش، أو أن يستدعي نفس الحجج حول حتمية الارتباط بين الأفكار والسياقات ـ بما يؤدي عند إقحامها في النقاش إلى القطيعة بين الأفكار وجميع السياقات، ربما باستثناء سياق باطني يخدم المؤلف وحده. (إن قلقي بشأن كيفية تطبيق الرؤى الناتجة عن دراسة «الأفكار في ظل السياق» في مجال الدراسات الإسلامية يتعلق بالعادات المشكِلة لمن يضطلعون به، أكثر منه بصلاحية تطبيق الفكرة؛ والمفارقة هنا هي أن هؤلاء الأكثر تأهيلًا لإنتاج هذه الروايات التاريخية لا يهتمون بتكريس طاقاتهم لعمل ذلك، لأن لديهم أشياء يمكنهم تحقيقها من خلال هذه الأفكار أفضل من ادعاء أنه يمكنهم أن يصفوها بصور أبعد ما تكون عن سياقنا الحديث).

ملاحظة حول مصطلح فتور الشريعة

إن «فتور الشريعة» مصطلح فني يُعَرِّفه علماء الأصول من أهل السنة في العصور الوسطى ـ كما قلت ـ بغياب المجتهدين عن العالم، وفتور الشريعة بالنسبة إلى هؤلاء العلماء يعني بالضبط «خلو الزمان من المجتهد». وينبغي التمييز بين هذا المفهوم وغياب المجتهدين عن مكان ما وليس عن العالم بأسره في عصر ما؛ إذ كان بإمكان فقهاء المسلمين صياغة مصطلح آخر مثل: خلو المكان أو البلد أو الديار من المجتهد. وقد حدث خلو مكان من المجتهدين أكثر من مرة في التاريخ الإسلامي، في صقلية وإسبانيا، ولم يشكل سابقة تاريخية يمكن اعتبارها منطلقًا للإجابة عن سؤال فتور الشريعة؛ فالسائل في إسبانيا إبان العصور الوسطى قد يسافر إلى تونس بحثًا عن رأي مجتهد، كما يشهد بذلك كثير مما ورد في معيار الونشريسي (ت ٩١٤/ ١٥٠٨). أما خلو الزمان من المجتهد في العالم بأسره فمسألة مختلفة؛ لأن هذا موقف يتطلب إجابات معينة لسؤال رئيس: كيف يمكن لامرئ ملتزم بالعمل بالشريعة أن يطبِّقها في ظل غياب المسؤولين عن تعليمه كيفية أداء ذلك؟

واللفظ العربي «فتور» نفسه يدل على غياب الحيوية، ووفق الاستخدام

الشائع، يوصف الماء بالفتور حين لا يكون ساخنًا ولا باردًا. ولفظ الفتور بمعناه المجرد يمكن أن يطلق على الشِّعر، كما انتقد الشاعر الجريء ابن الرومي (ت ٢٨٢/٨٩٦) الشاعر وكاتب الدواوين ابن أبي طاهر (أو ابن طيفور، المتوفى عام ٢٨٠/ ٨٩٤) لتأليف الأخير شعرًا فاترًا، أي فاقدًا للحيوية والصنعة:

عدمتك يا ابن أبي الطاهر وأطعمت ثكلك من شاعر
فما أنت سخن ولا بارد وما بين ذين سوى الفاتر[1]

ثم اكتسب لفظ «فتور» معنى اصطلاحيًّا شرعيًّا؛ دل كما عرَّفه الأشاعرة على خلو الزمان من المجتهد. غير أن مخالفي الأشاعرة (المعتزلة والحنابلة) يكيِّفون القضية بطريقة مختلفة، وعلى ذلك سيبقى اللفظ محوريًّا ولكن من دون أن يكون حاسمًا في وصف جميع الحجج المتعلقة بالنقاش. وحين يشارك المحدثون في النقاش، فإنهم يولِّدون أيضًا مصطلحات جديدة، وهكذا لعبة المصطلحات ليست باليسيرة؛ فمثلًا أثناء الجدل المحتدم حول مسألة خلق القرآن في القرنين الثاني ـ الثالث/الثامن ـ التاسع كانت القضية في معظمها تتعلق بالاصطلاحات، وهذا الجدل شبيه بذاك. وإلى جانب التباينات المصطلحية الموروثة، فإن اختيار الإنكليزية كلغة لمناقشة هذه القضية يجعلها مختلفة عما كان يمكن أن تكون عليه لو نوقشت بالعربية، ولكن ذلك قيد لا مفر منه، وليس هناك ما يمكن فعله لإزالة كل مظاهر هذه الصعوبة.

الاستفسارات والأدوات

إن أحد الإدراكات الرئيسة التي توجِّه أي نقاش دائر حول الجدل بشأن الشريعة اليوم ـ مستمد من تعدد المسائل التي ترتبط بمسألة فتور الشريعة؛ كمسألة الآفاق المستقبلية للشريعة، ومسألة وضعها الحالي، وفي كل منها تقع مسألة كيفية البت في سلامة وحيوية الشريعة من عدمهما. هل هذا يعتمد على الفقهاء الذين ينتجون أحكامها، أو على رضا المجتمعات بسلطة

(١) ابن رشيق القيرواني، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، تحقيق نبوي شعلان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠)، مجلد ١، ص ١٨٦.

فقهائها، أو على الحكومات في المجتمعات التي تضم كلًّا من الفقهاء والعامة؟ وكيف يمكن للمرء الحكم على قدرة الفقهاء على تمثيل الشريعة، وتأييد المجتمعات لها، وأهمية ودرجة تأييد الحكومات لها، وأثر القوى خارج المجتمعات المسلمة على كل هذه العناصر؟ لذا فعند طرح كل من هذه المسائل، سوف تتم معالجة كثير من الاستفسارات وطرائق الإجابة عنها.

والمسألة الأولى حول الآفاق المستقبلية للشريعة ـ يمكن معالجتها بأدوات مختلفة؛ إذ يمكن للمرء أن ينظر إلى الفتور من ناحية المفهوم على أنه انقطاع عن الشرع، وأن يقطع بعدم إمكانية حدوث الفتور (بسبب الموت أو الفناء) إلا إذا استطاع المرء أن يتخيَّل إمكانية تعرُّض الذاكرة الجمعية للمحو التام.

وفي مقابل هذه النظرة، ربما يميز المرء (مفاهيميًّا أيضًا) بين **التطبيق العادي** لمجموعة من الأحكام **والاعتماد الانتقائي** على مجموعة منها التي ربما تكون قد سادت في السابق. وقد يعتنق المرء أيضًا معتقدات دينية تستلزم استمرار مجموعة معينة من الأحكام؛ استنادًا إلى الإيمان بعدل الإله أو رحمته. وفي مقابل ذلك، قد يتبنَّى المرء رؤية أخرى بأن فتور الأحكام الربانية لا يستتبع تعارضًا مع عدل الإله ورحمته، بل ربما يكون ذلك نافعًا للبشرية. كما يمكن للمرء أن يجيب عن الاستفسار حول مستقبل الشريعة بالإشارة إلى احتمالية/عدم احتمالية أن ينهار نظام ما في المستقبل القريب في ظل ما يحدث من تطورات. وعلى العكس، قد يكون من الصعب تخيُّل حُجة صادرة عن معارِض لفتور أي مجموعة من الأحكام تقول بجواز هذا الفتور إلا في حالة توقُّع اقتراب نهاية العالم بناء على وقوع أحداث كونية مدمِّرة؛ ومِن ثَم عدم وجود وقت كافٍ لحدوث فتور للأحكام الحالية.

والمسألة الثانية حول الوضع الحالي للشريعة كمجموعة من الأحكام ـ يمكن مقاربتها باستخدام معيار آخر؛ فالتطبيق الظاهر للأحكام في المجتمع الحديث مأخوذ عن اجتهادات غالبًا ما تستند إلى علوم سياسية واجتماعية. وفي نهاية المطاف، فإن «الملاحظة التي ينبني عليها معرفة العرف في المجتمع مثلًا هي التي تكمن خلف كل هذه الاجتهادات، مصحوبة

بتعميمات تهدف لتوسيع نطاق المساحة المحدودة المشمولة بالملاحظة بصورة مباشرة؛ لأن الملاحظة في هذه الحالة لا يمكن أن تصف الظاهرة وصفًا دقيقًا. وهذا، مع بعض صور الاختلاف، أيضًا صحيح بدرجة ما بالنسبة إلى وسائل ما قبل العصر الحديث ـ في هذا السياق، عالم العصور الوسيطة المسلم ـ المستخدمة في تقييم وضع الالتزام بالشريعة؛ أي أن إجابة استدلالية عن مسألة حيوية الشريعة في مرحلة معينة تعتمد على التعميم المبني على ملاحظات فقيه، كالشاطبي (ت ٧٩٢/ ١٣٩٠) الذي عارض فتور الشريعة مستندًا إلى الانتشار الواسع للقرآن والحديث في عصره، على الرغم من حقيقة الانحسار البطيء للحدود الغرب أوروبية للدولة الإسلامية حينئذ.

إن حقيقة احتمالية تفرُّع هذا النقاش إلى اتجاهات عدة يجب ألَّا تثير الدهشة، فالشريعة تقف على رأس شبكة من العلاقات التي تشمل المعايير الاجتماعية والنظم السياسية ومعرفة العالم؛ أي أن الشريعة المطبقة تطبيقًا كاملًا ستظل بحاجة إلى دعم من كثير من الناس والمؤسسات. وإضافة إلى منتجيها من الفقهاء، فإن تطبيق الشريعة بحاجة إلى تأييد العنصر الإنساني إلى جانب سلسلة من الأفكار وأنماط الفهم ـ علوم العصر. أو إذا تخلينا عن لغة ما بعد الحداثة المتشككة بدرجة مفرطة؛ فالشريعة لا بد من أن تتناسب مع قوانين الطبيعة التي يمكن للمرء أن يتعلمها تدريجيًا، والتي لا بد من أن تتوافق مع التعاليم الربانية في كل الأوقات. إن الشريعة ـ إضافة إلى ذلك ـ ذات صلات عدة بالمعايير الاجتماعية والبنى السياسية؛ ومِن ثَم فإن التركيز أثناء نقاش بشأن حياة الشريعة وسلامتها يمكن أن ينصب على مظاهر مختلفة لشبكة علاقاتها.

صحيح أن المسألة يمكن تضييق نطاقها بدرجة كبيرة عن طريق اتباع التوصيف القديم لفتور الشريعة كمسألة فراغ في سلطة ـ لكون السلطة محصورة بدقة وذكاء كبيرين من قِبل نفس المشاركين في نقاش فتور الشريعة في أشخاص أمثالهم ـ إلا أنه مع تحديدها بهذه الطريقة، تظل المسألة متعددة الأوجه والمسارات. هل هناك بيئة يمكنها تعليم وإنشاء هذه السلطات داخلها بخلاف غيرها من البيئات الأخرى التي لا تستطيع إنشاء مثل هذه السلطات؟ ما الذي يحدث عندما نختلف بشأن مؤهلات هؤلاء الفقهاء؟ هل هناك حد أدنى من معايير القبول لفقيه مؤهل؟ ومادام الفقه علمًا غير قابل في

ذاته للتعريف تمامًا؛ استنادًا إلى مفهوم ناشئ داخل طائفة أو فئة متخصصة ـ فما الضمانات التي تجعل البحث في مسألة بقاء الفقه لا يقتصر فقط على تقييم آراء مجموعة من الأفراد أو الجماعات يزعمون احتكار علم الفقه، سواء على مستوى التنظير أو التطبيق؟

الفصل الثاني

مسائل مفتوحة

إن «الأنظمة المركبة لا تنشأ من العدم»[1]، والشريعة - بوصفها نظامًا مركبًا - قد خضعت للجدل في مراحل حيويتها وفتورها على نحو متكرر؛ لذا لا يجوز الحكم عليها فقط من منظور فاعليتها (أن تؤدي وظيفة بعينها) أو عدم فاعليتها (عدم تحقيقها للغاية المرجوة منها)، وكأنها وحدة واحدة بسيطة؛ فالأمر أعقد من ذلك بكثير. فمنذ نشأة الشريعة وهي تبدو كيانًا محيرًا، وظلت منذ ذلك الحين واقعًا معقدًا؛ إذ كان الجانب العملي لها يكمن في النظر إلى أفعال العباد وتقسيمها وفقًا للحكم الشرعي؛ فهذه الأفعال إما واجبة، أو مُحرَّمة، أو في مرتبة ما بين الواجب والمحرم. ومن منظور كون جميع أفعال البشر قابلة للحكم عليها وفقًا للشريعة؛ لأن كل فعل في الميزان إما حسن وإما قبيح أو بين ذلك - لا يمكن وقوع خطأ في هذا الجانب. إلا أنه من منظور فقهي عملي، يمكن التساؤل عن جواز تطبيق هذه الأحكام من دون قياس للتفاعل البشري معها (دور العبد (الإنسان) في إثارة القضايا والتفاعل معها)، حيث يمكن للمرء مثلًا أن يتساءل عن درجة تأثير النية في الحكم الأصلي على الفعل أو في قيمته. والمشكلة الأخرى هي ما إذا كانت الاعتبارات المتناقضة قد تجعل من الصعب وضع قيمة معيارية مبسطة للفعل (للحث عليه أو النهي عنه). إن صعوبة إنكار توفر العلم بالأحكام المنوطة بالأفعال وتعقيدات الفراغ الفقهي - تظل ذات صلة بأي نقاش حول موت الشريعة.

وفي إطار جدل العصور الوسطى حول فتور الشريعة، نرى أن تلك

---

(١) Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights from Medieval to Global Assemblages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. 6.

المسألة قد ارتبطت بها استفسارات أخرى تجدها في كتب علماء الأصول ومناقشات السياسة الشرعية، كما يمكن النظر إلى مسألة «الفتور» بوصفها جزءًا من مجموعة من النقاشات المتعلقة بمصادر الشريعة قبل وبعد تلقِّي النبي محمد للوحي، وقضايا الفراغ التشريعي والأخلاقي، وبقاء أو انطواء ذاكرة الماضي، ودور الحكومات في تأسيس الشرائع والأعراف، وغيرها من القضايا.

إن الوحي الذي نزل على النبي محمد (ت ١١/ ٦٣٢) قد أثار مسائل حول مصير شرائع وتعاليم الأنبياء وأهل العلم السابقين، الذين برزت أسماؤهم في تلك الحقب، كإبراهيم وداود وموسى وعيسى[٢]. ولم يكن مشركو العرب الذين بُعِث فيهم النبي محمد يؤمنون بأن حياتهم ينبغي أن تسير وفقًا لوحي إلهي معين، كما لم يكن العديد من الأمم في ذلك الوقت يتبعون ما يمكن تسميته بتعاليم سماوية نابعة من وحي إلهي. ولن يكون مستبعدًا في ذلك السياق التفكير في جواز العيش وفقًا لشرائع غير سماوية وما قد يتبع ذلك من أحكام.

سأتجاوز كيفية معالجة القرآن لهذه المسألة وغيرها من المسائل ذات الصلة؛ لأنني مهتم أكثر بكيفية مناقشة الفقهاء والمتكلمين المسلمين لمصير الأحكام الناشئة عن الوحي، وهذه النقاشات تعتمد بالتأكيد على فهم الفقهاء للقرآن والحديث، ولكنها تتضمن أكثر من ذلك أيضًا، مثل تفسير التاريخ الإسلامي. ومن ثم، سأتحول إلى الأسلوب المنهجي للفقهاء والمتكلمين في بحثهم العام حول جواز وكيفية رؤية الحياة بغير الشريعة.

* * *

بعد تطور علم الكلام وعلم أصول الفقه كحقول معرفية مستقلة، برزت أربعة أسئلة رئيسة، وهي:

١ ـ هل العقل غير المؤيد بالوحي قادر على الوصول إلى أحكام قطعية

---

(٢) تناول كيفين راينهارت بعض جوانب هذه المسألة ـ مركزًا على تطور النقاش في قرونه الأولى المبكرة ـ في كتابه:

Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

للمسائل الأخلاقية والشرعية (الحكم قبل ورود الشرع؛ التحسين والتقبيح العقليان)؟

٢ ـ هل يظل شرع من قبلنا، كشريعة إبراهيم وموسى (وغيرهما) شرعًا لنا بعد نزول الوحي المحمدي، الذي هو الرسالة الخاتمة؟

٣ ـ هل من الممكن أن يسكت الشرع ـ حتى مع وجوده كنظام نظري شامل ـ عن مسألة ما (خلو الأشياء عن حكم الشرع مع بقاء الشريعة على نظامها)؟

٤ ـ هل هناك احتمال أن تكون الشرائع السابقة للشريعة المحمدية، (المسماة بالرسالة الخاتمة)، قد شهدت فتورًا أو انطماسًا (مسألة فتور الشريعة تحولت إلى «فتور الشرائع»)، وما الذي يمكن أن يحدث حينئذ؟

كل هذه القضايا محل خلاف بين الفقهاء والمتكلمين، ولكن خلافهم حول كل قضية منها يُنبِئ عن مضمون مختلف؛ لذا سأحاول هنا عرض هذه المضامين.

العقل غير المؤيد بالوحي

عالج المعتزلة مسألة سلطة «العقل غير المؤيد بالوحي» من خلال تأكيدهم على منح العقل دورًا في استنباط وتقرير الأحكام الشرعية والأخلاقية قبل الوحي الخاتم وبعده كما سيبدو الأمر. وهذه قضية فلسفية ـ عُرضة كما هو الحال غالبًا بالنسبة إلى العديد من القضايا الفلسفية ـ لسوء الفهم واستعمال المفاهيم المتقابلة غير المتطابقة أثناء مناقشة القضية الواحدة والموضوع الواحد [إشكالية تحديد المفهوم]. (وقد نوقشت صعوبة تعريف المفاهيم المتقابلة في الأدبيات من خلال الإشارة إلى ما يُعرَف بالخلاف اللفظي، الذي ينتهي بمجرد تعريف المراد بالمصطلح أو المفهوم).

ولكن الخلاف حول هذه المسألة هو خلاف لفظي إلى حد ما؛ إذ يزول جزء من الخلاف عند تعريف المراد بالمفهوم، إلا أن الخلاف يبقى متعلقًا بأمور أخرى، وهو اعتقاد المعتزلة بأن «العقل غير المؤيد» قادر على توليد الأحكام الواجبة، المؤدية إلى الثواب أو العقاب الإلهي، في حين ينكر الأشاعرة الجزء الأخير من هذا الاعتقاد ـ أي أنهم ينكرون كون الأحكام

الواجبة المبنية على العقل قد تؤدي إلى أي ثواب أو عقاب إلهي؛ فالجويني يرى أن الأشاعرة لم يكن يخالجهم شك بشأن كون «العقل غير المؤيد» قادرًا على إدراك وتمييز الحسن والقبيح من الأفعال؛ والسؤال هو: ما الذي يمكن فعله بهذا الإدراك؟[٣]. إن رأي الأشاعرة هنا مباشر: كيف يمكن للمرء التأكد من أن الله سيثيب العبد أو يعاقبه من دون إرسال رسول بوحي منه (ولنا أن نفترض أن هذا الوحي لا بد من أنه يشمل بعض **خصائص** الثواب والعقاب حتى وإن كنتَ تعتقد ـ كما فعل بعض الفلاسفة المسلمين ـ أن الجنة والنار محض مجاز). ويؤكد السبكي (ت ٧٧١/١٣٦٩) بوضوح في تلخيصه للنظرية الأصولية لاحقًا أن هذا هو محل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، إذ يؤكد أنهم لا يختلفون حول قدرة العقل على تمييز حَسَن الأفعال من قبيحها، ولكن حول تبني اعتقادات بشأن الثواب والعقاب المبني على حدوث هذه الأفعال. ومن ثم، يتضمن رأي الأشاعرة التمييز (أ) بين أي فترة سابقة لوحي سماوي وما بعد هذا الوحي، و(ب) بين قدرة العقل على إدراك **الحسن والقبيح** وقدرته (المزعومة) على التفكير في توابع إدراك **الحسن والقبيح**.

إن ثقتي أقل بشأن موقف المعتزلة الذي يبدو غير منضبط بدرجة ما، ولكني سأرجئ محاولتي لتفسير سلسلة المواقف المعتزلية إلى الفصل الرابع. ويكفي الآن القول: إن المعتزلة كانوا يرون أن الوحي السماوي لم يكن الطريق الوحيد لإدراك البشر للفرق بين ما هو حسن وما ليس كذلك. أما الأشاعرة فكانوا يرون أن ذلك التفكير هو أقصر الطرق المختصرة جميعًا، وأن تكليف الله للبشر أكثر تعقيدًا؛ فالأشعري دائم الشك في المقولات التي تصف العالم ـ الذي خلقه الله ـ بنوع من الشمولية؛ ففكرة **كمال هذا العالم**؛ لأن الله (المالك لكل صفات الكمال) هو الذي خلقه، تثير لديه الشكوك. من سيخبرنا بتفاصيل هذا الكمال؟ أليس من المفترض أن يكون هذا الكمال خارج نطاق قدرة الإنسان؟ كيف يمكن للإنسان الفاقد للكمال وصف الكمال أيًّا كان نوعه؟

---

(٣) أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة، قطر: وزارة الشؤون الدينية، ١٩٨١)، ص٨٥٤ ـ ٨٥٥.

يرتبط هذا الخلاف بمسألة كيفية معالجة وجود فجوة في معرفة البشر بالأحكام الإلهية، والتي لا تُعرف إلا من طريق الوحي السماوي. للإجابة عن هذا التساؤل يمكن للمعتزلة بسهولة اللجوء إلى فكرة «العقل غير المؤيد» في حالة خلو الزمان من الشريعة؛ أما الأشاعرة فلقد اتبعوا خطًّا منهجيًّا مختلفًا، مع تذبذبهم في نهاية المطاف، إلا أنهم بالكاد أقروا بعدم قدرتهم على تقديم إجابة كاملة عن مسألة كيفية معالجة غياب الشريعة. وقد غامر بعض المعتزلة بطرح فكرة استحالة فتور أصول الشريعة، لتعارضها مع كمال الله وكمال خلقه، في حين لم يذهب البعض الآخر إلى هذا الرأي، ولكنهم رأوا كفاية العقل غير المؤيد في حالات معينة، وهو ما يتسق مع إيمانهم بعدل الله من دون قبولهم التام بفكرة وجوب الصلاح أو «الأصلح» لهذا العالم. ونقطة ضعف هذا الرأي تتمثل في أنه يُعلّق الكثير من الطموح بقدرة العقل. وعند هذه النقطة، كان دور الأشاعرة أسهل في كشف ضعف الموقف المعتزلي. أما عن رد الأشاعرة بالإيجاب عن مسألة كمال العالم، فهم بالأساس لم يتبنوا هذا المبدأ؛ كما أنهم لم يقبلوا بفكرة جواز فهم عدل الله من منظور الفهم البشري لمفهوم العدل. يعترف الأشاعرة بأن مسألة فتور الشريعة من القضايا التي قد لا يكون حلها يسيرًا؛ ولكنهم لن يجيبوا عنها بنفس طريقة المعتزلة، لأنهم إن فعلوا ذلك أصبحوا كمن يتجنبون رياحًا لطيفة ليقعوا في خضم بركان نشط.

الوحي قبل النبي محمد وبعده

في عصر شهدت فيه الشريعة (المحمدية) الخاتمة فتورًا، سيكون موقف الناس منها كموقف من عملوا بها حال نظرهم إلى الشرائع والقوانين السابقة للرسالة المحمدية. والاختلاف الأساس هو أنه لن تستبدل هذه الشريعة الخاتمة حتى نهاية الزمان، ومن ثم فهناك تشابهات واختلافات.

والسؤال المطروح هنا بشأن إفادة الشريعة المحمدية من الشرائع السابقة لها ـ يشمل الفلسفة والتاريخ. يرى بعض الأصوليين من أهل السنّة أن من الواجب على المسلمين اتباع الشرائع السابقة للشريعة المحمدية التي: (أ) لم تُنسخ بالقرآن أو السنة، والتي (ب) ورد ذكرها

في القرآن والسنة[4]. وهذا الموقف تحيطه معارضة شديدة، ولكن أصحابه قد دافعوا عنه بدرجة عالية من الأصالة والمهارة. ومن بين الاعتراضات حقيقة أن الشرائع السابقة للشريعة المحمدية تتضمن تعاليم مختلفة، وأنها ربما تعرضت لنسخ غير معلوم لنا، وأن تطبيق أحكامها يستلزم واجب «البحث» الموسَّع لكشف صورها الصحيحة، وهذا الواجب لم يتبين لنا في القرآن ولا في السنة[5]. إن قبول سلطة الشرائع قبل المحمدية يتطلب في المقام الأول الرد على الاعتراض بأن تلك الشرائع ناشئة عن مصادر مشكوك فيها؛ وهي الصور المحرَّفة من التوراة والإنجيل. وأفضل رد على هذه الاعتراضات هو القبول بها وتكييفها، ومن ثم فنحن لسنا في حاجة للاعتماد على مصادر للشرائع وللتعاليم قبل المحمدية غير تلك المذكورة في القرآن والسنة، وفقًا لنص البند (ب) المذكور آنفًا. وفي حال عدم وجود مصدر موثوق لحكم شرعي ضمن التعاليم قبل المحمدية، فليس من الواجب اتباعه **(لأنّا لا نصل إليه من طريق يوثَق به، وما كان هذا حكمه فقد سقط عنا تكليفه)**[6]. ومن الممكن منطقيًّا في هذا الموقف استخلاص شعور بالانقياد لحقيقة كون الشرائع السماوية السابقة لبعثة النبي محمد قد تعرضت للضياع فعليًّا ولم تعد في متناولنا؛ أي أنها قد شهدت عملية فتور كاملة.

من الناحية النظرية؛ تمسَّك الحنابلة أكثر من غيرهم بالاستعانة بالشرائع قبل المحمدية. ومن الناحية العملية؛ ينحسر الخلاف، نظرًا لندرة المصادر (على الرغم من أن من لديهم دراية بالفقه يدركون أن المسألة لا تنحصر في بضع مسائل؛ لأن الأمثلة الواردة في النصوص الأصولية غير جامعة). ومع ذلك، فكل من الشريعة المحمدية وما قبلها من الشرائع تشترك في تعرضها لعوادي الزمن والهجران. وهذا يجعل مسألة بقاء الشرائع قبل المحمدية بعد تلقي النبي محمد للوحي قاعدة لسؤال أوسع حول فتور الشرائع السماوية. ونشير هنا إلى كتاب الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) **البرهان**، الذي يتضمن أبرز معالجة لمسألة فتور الشريعة، وكان له أثر كبير في الدراسات اللاحقة له،

---

(٤) أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص٤٩٣ ـ ٥٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٧.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٩٩.

وفي هذا الكتاب عرض الجويني لمسألة فتور الشريعة المحمدية بوصفها جزءًا من قضية فتور الشرائع كلها؛ وهو في ذلك يقدم طرحًا معارضًا لرأي الكعبي المعتزلي (ت ٣١٩/ ٩٣١) الذي نُسِب إليه إنكار احتمال فتور الأحكام الربانية، ونُقِل عنه مشاركته في الخلاف حول شرائع موسى ومحمد، كما احتُكِم إليه في أحد هذه النقاشات على أنه الحكم في المسألة[٧]. واتِّباعًا للجويني، قَبِل الأشاعرة كون الشرائع السماوية كافة على السواء قابلة للفتور، بغض النظر عن حالة الشريعة المحمدية بوصفها شريعة خاتمة.

ويعبارة أخرى: فإن الجدل بشأن حالة الشرائع قبل المحمدية الذي يوضح بجلاء إمكانية وقابلية الشرائع السماوية للانطماس بطرائق مختلفة (بالنسخ، أو الهجران، أو الإهمال) ـ لا يمكن أن نغفل عنه عندما نناقش مصير الشريعة الخاتمة. ليس هذا وحسب، بل إن شبح الكعبي ـ في رأيه الذي يربط بين فكرة فتور جميع الشرائع والأحكام السماوية من ناحية ولزوم الاعتقاد الفج بـ (نوع من) الفشل السماوي من ناحية مقابلة ـ قد حلّق فوق النقاش لقرون. ولم يقدم الكعبي الذي كان مثارًا لسخرية الأشاعرة ـ فكرة الكمال التام لخلق الله المصحوب بالإيمان بالعقل البشري فقط، ولكنه قد دافع أيضًا عن الشرائع قبل المحمدية كشرائع ثابتة وخالدة (حتى تتوفر شرائع لاحقة تسد الفراغ الناشئ عن غيابها). وفي هذا السياق نلاحظ أيضًا أن أحكامًا مشابهة للتعاليم المشمولة في الشرائع الربانية قد تظل حية بيننا من خلال العقل. وهذه التعاليم الربانية قادرة على الاستمرار في العالم الاجتماعي؛ بفضل عدل الله وعونه للإنسان. وربما يكون الكسل من جانب أولئك الذين يعتقدون بخلاف ذلك هو ما يدفعهم للشك في هذه الحقائق التي تتواتر أسانيدها.

صمت الشرائع السماوية

أما المسألة الثالثة، وهي ما إذا كان من الممكن أن يحدث فراغ داخل حقل الشريعة خلال مسيرتها الطبيعية ـ فقد ظهرت الخلافات مرة ثانية،

(٧) أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحققها فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص٤٣.

لوجود منهجين متوازيين ولكل منهما تصوره الخاص للمسألة. بمعنى أن الفقهاء والمتكلمين قد اختلفوا، لأنهم طرحوا أسئلتهم بطريقة مختلفة؛ وبالفعل كان هناك تباين إلى حد ما في أسئلتهم، والقضية بالفعل ذات شقين:

أولًا: هل هناك دليل في النصوص الشرعية على أن الشريعة يمكن أن تسكت عن بعض الحالات؟ **وثانيًا**: هل هناك حجج منطقية ووصفية تؤيد جواز خلو الشريعة عن بعض الحالات ـ وهي حالة واقعة بالفعل؟ إن الشق الثاني من السؤال هو الأقرب للأسئلة التي نناقشها هنا. ولصياغته بطريقة مفصَّلة أكثر سنقول: هل الشريعة تتضمن إجابات عن كل الأسئلة؟ وهل هي قادرة على تصنيف كل أفعال العباد وفقًا للأحكام الفقهية: مندوبة أو مكروهة، أو حتى مباحة أم أن الشريعة تسمح بوجود الثغرات والفراغات؟ إن الإجابات التقليدية الفقهية السنية هي «لا»؛ فالشريعة لا يمكن أن تسمح بحدوث فراغ؛ والسبب هو قوة دليل القياس. والمقصود من القياس تغطية النطاقات الظاهرة التي خلت منها الشريعة من خلال توسيع مدى أحكامها الظاهرة لتشمل تلك النطاقات التي «تبدو» الشريعة ساكتة عنها. وهذا لا يُحمل على أنه مجرد افتراض، بل هو في الحقيقة موضع تطبيق.

وإذا كان هذا هو الحال، فإن خلو الشريعة لا يعدو كونه خدعة بصرية يعانيها أولئك الذين لم يطوروا نظرتهم إلى الشريعة بطريقة سليمة. سيكون القياس فاعلًا على الدوام، وسيُمكِن من خلاله الوصول إلى تصنيف لكل فعل بشري، وستكون الأفعال على الأقل قيد الاستحباب أو الكراهة، أو ستبقى «مباحة» للأفراد من دون خوف من عقاب أو التطلع إلى ثواب، والإباحة حكم شرعي واسع يشمل معظم أفعال العباد. ويبدو أن هذه الرؤية تنبع من مقاربة سابقة للموضوع كمقاربة الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) وابن سريج (ت ٣٠٦/٩١٨) في كتابه عن القياس[٨]، وربما أمكن نسبته إلى مصادر سابقة لتلك المصادر. كان السؤال نفسه قد طُرِح بطريقة مختلفة كسؤال حول احتمال خلو الأفعال من أساس واحد أو حاسم لتصنيفها.

---

(٨) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر العاني (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٩٢)، ج ١، ص١٦٥.

لننظر على سبيل المثال: إلى حالة شخص يسقط سقوطًا حرًّا من عُلوٍّ على شخص آخر فيقتله. هذه إحدى الحالات المطروحة التي تسكت عنها الشريعة؛ إذ إن هذا الفعل لا يمكن تصنيفه كحرام، أو مكروه، أو مباح، أو مستحب، أو واجب. ولكن هذا الفراغ المفترض يمكن مواجهته بالقول: إن السقوط الحر المؤدي إلى **القتل** فعل محرَّم، ولكن الشخص الذي يتعرض للسقوط غير مسؤول عن نتيجة ذلك السقوط، نظرًا لعدم قدرته على الاختيار. ويندرج هذا المثال في إطار عوارض المسؤولية والأهلية، التي تعتبر أثر الطفولة والإكراه (من بين عوارض أخرى للأهلية) على المسؤولية الأخلاقية والشرعية. وفي إطار هذا الأنموذج، لا بد من أن نفرِّق بين وجود فئة يندرج تحتها الفعل (والتي هي دومًا موجودة) والظروف التي تسقط أو تخفف مسؤولية الشخص الذي ربما يُورَّط في فعل ما.

وما زال من الممكن قبول هذا الحل الذكي (وهو تصنيف فعل كقبيح ونفي المسؤولية عن فاعله) وطرح رأي آخر. كيف يمكن وصف الفعل بالحسن أو القبيح، أو حتى المباح (وهو ما يظل حكمًا قيميًّا) في الوقت الذي يشتمل فيه هذا الفعل على اعتبارات متساوية تدفع بقيمته المعيارية في اتجاهات مختلفة؟ هل سنقرر حينئذ إضفاء أولوية على بعض هذه الاعتبارات عشوائيًّا كي نجد لها تصنيفًا بطريقة مُبسَّطة؟ لننظر - على سبيل المثال - إلى فعل إخلاء أرض من شخص كان يشغلها بغير حق، هذا الفعل يتطلب الحركة في الأرض لإخلائها، ولكن **الحركة في** أرض مغتصبة حرام بينما **إخلاؤها** واجب، **وهذان الفعلان** لا يمكن فصلهما. كيف يمكن للأحكام الربانية حل هذه المشكلة؟ ألن تبقى تلك الأحكام متسقة مع منطلقاتها القيمية التي تدفعها في اتجاهات مختلفة؟ الإجابة هي أن هذا الفعل واجب يتضمن فعلًا حرامًا. وهناك حل عملي لهذا التناقض: أن الانسحاب من الأرض مطلوب (استجابة للواجب) بينما يظل الشاغل مسؤولًا عن انتهاك حرمة الأرض حتى يقع الانسحاب منها كاملًا (إذ ينبع هذا التحرك من تعدٍّ ارتكبه المغتصب، والذي ينطوي على كل المسؤوليات الضرورية المصاحبة للتعدي)؛ أي أن أي ضرر يقع في أثناء عملية الإخلاء ينبغي التعويض عنه من قِبَل الشاغلين بصرف النظر عن ذريعة قيامهم بواجب الإخلاء التي تعفيهم من أي مسؤولية عن الإضرار غير المقصود المصاحب للإخلاء، على سبيل

المثال. وكما أشرنا سابقًا، فإن خلو الشريعة هنا مبني على سيناريو بقاء الشريعة على نظامها ـ أو بتعبير الزركشي (ت ٧٩٤/ ١٣٩٢)، «في تقدير خلو واقعة عن حكم الله تعالى مع بقاء الشريعة على نظامها»[٩]. وربما (نظريًا) يُشار إلى وجود حالة خلو للشريعة أو إلى عدم وجودها، ولكن هناك حلول عملية للمشكلات الناجمة عن خلوها.

فتور الشريعة

والمسألة الرابعة ـ وهي المسألة المحورية لهذا الكتاب ـ هي فتور الشريعة، وقابليتها للشيخوخة ـ إن جاز لنا القول ـ وقد نوقشت بالتوازي مع المسألة الأولى (قدرة العقل غير المؤيَّد على وضع الأحكام الأخلاقية والشرعية)، وعَكَسَ هذا النقاش انقسامًا بين المتكلمين من القرن الثالث/ التاسع فظهر ما يُعرَف بالرأي المعتزلي المؤكِّد لقدرة العقل غير المؤيَّد على تقديم إجابات قطعية للمسائل الأخلاقية والشرعية (التحسين والتقبيح العقليّان) والرأي الأشعري النافي لذلك. كما أثرت اعتقادات أخرى في النقاش؛ مثل: الإيمان بوجوب الأصلح على الله. ومن ثم ـ كما قلنا ـ كان الكعبي المعتزلي يرى أن فتور الأحكام الشرعية (بما في ذلك الشرائع قبل المحمدية، وهي محور المسألة الثانية) مستحيل؛ لأن الله يجب عليه فعل الأصلح، وهذا يشمل الإبقاء على شريعته؛ لأن ذلك أصلح من فتورها[١٠].

وبعد إبطال الجويني لقول الكعبي، أقر الأشاعرة بجواز فتور الأحكام الشرعية بمرور الوقت، وهؤلاء الأشاعرة أنفسهم هم الذين قبلوا فكرة نسخ أحكام بعينها في نظام الشريعة؛ إذ حلت محلها أحكام أخرى، ولكنهم لم يقبلوا استلزام ذلك حدوث ما يسمى بالبداء؛ وهو يعني أن الله أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف أمره الأول. كما عارض أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)[١١] إنكار فكرة نسخ الشرائع والأحكام؛

---

(٩) المصدر نفسه، ص١٦٤.

(١٠) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٩٧)، مقالة رقم ١٥٢٠.

(١١) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٦٤)، ج ١، ص٤٠١ ـ ٤٠٦.

لكون ذلك لا يَحسُن (عقلًا وشرعًا)، مؤكدًا أن الشارع قد يقيد النسخ ببعض القيود، ولكن النسخ في الأصل يظل مرغوبًا ومنهجًا طبيعيًا للشرائع لمعالجة التغييرات المطردة للحياة. وهنا خلاف آخر دقيق ملخصه ما إذا كان «التغيير» في ذاته متأصلًا في ناموس العالم، بما يشمل الوحي نفسه (وهذا رأي المعتزلة) وله مضامين عملية، أم أن قدرًا كبيرًا من التغيير يجب أن ينشأ عن شرائع أعلى ـ كما يقول معظم الأشاعرة ـ للتأكيد على مسألة الخضوع لإرادة الله، إذا بدا أنه أراد بالتغيير منع وصول البشر للحسن من الأحكام. ومع الإنتاج الغزير للأشعرية في مجالي أصول الفقه وعلم الكلام، صار رأيهم هو الرأي السائد، أي أن الرأي السائد بين الفقهاء نتيجة لغزارة الكتابات الأشعرية عن الموضوع، كان جواز فتور كلٍّ من الشرائع، سواء تلك التي جاءت قبل الإسلام أو الشريعة الإسلامية نفسها. وسأشير إلى هذا الرأي برأي الجمهور من دون أي تعلق به؛ نظرًا لأنني أرى أن المواقف الثلاثة في العصور الوسيطة حول المسألة لها وجاهاتها ولها حججها المعتبرة، كما أرى أنها قابلة للتوفيق فيما بينها، جزئيًّا على الأقل.

والمظلة العملية الكبرى لهذه النقاشات هي كيفية معالجة غياب الشريعة أو خلوها من الأحكام، إذ تتراوح الحلول بين: (أ) العودة إلى العقل غير المؤيد (وفقًا للكثير من المعتزلة والأشاعرة)، و(ب) الإحالة إلى الذاكرة الحافظة للشريعة استنادًا إلى الأصول، نظرًا لغياب التفاصيل (وهو الحل الذي قدمه الجويني). وهناك دائمًا إصرار على أنه من غير الممكن إثبات سبق أو احتمال وقوع غياب للشريعة أو خلوها من الحكم، أي أن فتور الشريعة يمكن أن يحدث فقط في نهاية الزمان؛ وفي هذه الحالة لن يكون هناك متسع من الوقت لفعل أي شيء (وهذا هو الرأي المنسوب إلى الحنابلة).

فراغ تشريعي في قضايا شرعية واقعية

مسألة خلو الشريعة من بعض الأحكام ـ سواء في العصور الأولى أو العصور المتأخرة ـ تقع في قلب مبحث فتور أحكام الشريعة؛ فخلال ما سوف أسميه **«حوارًا»** (مع استحالة حؤور ـ أي رجوع ـ الكلام من المتأخر

إلى المتقدم منهما)[١٢] وقعت بين الفقيهين محمد زاهد الكوثري (١٢٩٦/ ١٨٧٨ ـ ١٣٧١/ ١٩٥١) وأبي المعالي الجويني (٤١٩/ ١٠٢٨ ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥)، حدت بهما قراءتهما المتغايرتان لتاريخ التشريع الإسلامي (اللتان تأثرتا جزئيًا ـ إضافةً إلى عوامل أخرى ـ بانتماءاتهما المذهبية) إلى تبنّي نظرتين مختلفتين للمسألة. ومقارنة بحوثهما المتعلقة بمسألة خلو الشريعة من بعض الأحكام في فترة ما قبل إنشاء المذهب وما بعده تُبرِز تصورًا جديدًا لمسألة الفتور، وهو تصور جدير بالاهتمام.

وأحد الإدراكات المكتسبة من الجدال الواقع بين الجويني والكوثري هو أن حدوث فتور (خلو الشريعة من أحكام معينة) داخل منظومة متكاملة تكوَّنت من روايات منقولة لمجموعة من الآراء، سواء كان ذلك النظام هو الشريعة المعروفة للصحابة أو تلك التي وُجِدت في عصر المذاهب، لا يمكن وصفه على إطلاقه بأنه مثال على الفتور أو خلو الشريعة بمعناه العام. ولا بد من استدعاء هذه النقطة لاحقًا عندما نشير إلى الرأي المعاصر الذي يرى عدم قدرة التشريع السُّني في العصر قبل الحديث على تقديم إجابات مباشرة عن أسئلة حديثة، بأن ذلك لا يعد مؤشرًا على عدم قدرة هذا التشريع على الإجابة عن هذه الأسئلة، بل قد يُعالَج الفراغ التشريعي في مرحلة لاحقة. فالتفكير في قضايا جديدة يستغرق وقتًا، والخلو المؤقت للشريعة من أحكام لهذه القضايا لا يعد غيابًا تامًا لها، وهذا هو ما جرى عليه الحال طوال الوقت.

وقد ميز الجويني بين «مذاهب الصحابة» والمذاهب الأربعة (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية) بالقول بأن الأولى تتضمن كثيرًا من المسائل التي تخلو من أحكام على الأقل في النقل ـ إن لم يكن في احتمالات التخريج بناءً على أصولهم ـ وهو ما يجعل التمسك بها غير مقبول. ثم تحول الجويني إلى التأكيد بأنه لا ينبغي لأحد التظاهر باتِّباع

(١٢) وضعتُ كلمة «حوار» في الأصل الإنكليزي بين علامتين جريًا على عادة الكتاب عندما يعمد الواحد منهم إلى استنفار القارئة (دعنا نبقي على ضمير المؤنث حتى نهاية هذه الملاحظة) لتلتفت وتلتمس قدرًا أعلى من الحذر وهي تقرأ. وستلاحظ القارئة المدققة أنني قلت في الفصل الأول إنني لا أستحيي من إغاظة المؤرخين المتطرفين في تحريم النظر في الأفكار لذواتها المنكرين للاستمرارية في الفكر الإنساني ووجود ما لنا أن نسميه الأفكار العابرة للأوقات والسياقات. (المؤلف).

مذهب صحابي ما، وفقًا للمحققين. فقد تخلل الفترة ما بين مدارس الصحابة ومدرسة الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) التي ينتمي إليها الجويني ـ فترة من التطور، تشمل أبا حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧) وأتباعه. وقد هاجم الكوثريُّ ـ الذي أغضبه تقليل الجويني من شأن المدرسة الحنفية على أنها أقل تطورًا من المدرسة الشافعية ـ الجوينيَّ متَّهِمًا إياه بـ «سوء الأدب» مع الصحابة ومع أبي حنيفة، ولكنه لم يستطع تقديم رؤية جديدة كاملة عن مفهوم مدارس الصحابة؛ تاريخها وتطورها، أو عن تأثيرها في الأجيال اللاحقة. (ومن المهم هنا ملاحظة أنني غير مهتم بإرضاء بعض التوجهات القائلة بأنه لم يكن هناك على الإطلاق ما يسمى بمدارس الصحابة، والذي غالبًا ما يُطرَح احتياطيًّا لعدم تأكيد وجود شيء يجهل المرء وجوده. إذا لم يكن الإنسان متأكدًا من شيء ما فهذا أمر بسيط، ولكن «عدم التأكد من وجود شيء ما» و«التأكد من غياب شيء ما» أمران مختلفان).

واتصالًا بموضوعنا، تثير مناظرة الجويني/الكوثري (الافتراضية) مسألة الخلو على نحو يتجاوز النقاش المتعلق بما إذا كان بإمكان القياس أن يسد ثغرات الشريعة. والمحصلة النهائية لجدلية الجويني/الكوثري هي أنها تُظهِر أنه كلما طال النظر في الفروق بين نموذج الصحابة للعمل بأصول الشريعة والنماذج اللاحقة (للمذاهب) ذابت تلك الفروق.

لننظر إلى المقولتين المتقابلتين التاليتين:

«الجويني: أصول الصحابة لم تكن كافية لعامة الوقائع، ولذا كان المستفتي في عهد الصحابة مخيرًا في الأخذ بقول الصِّدِّيق في مسألة وبقول الفاروق في أخرى بخلاف عهد الأئمة، فإن أصولهم كافية.

الكوثري: هذه الفلتة منه مستغنية عن الإفاضة في التعليق؛ لأن معنى عدم كفاية أصول الصحابة (ﷺ) أنه ليس عندهم ما يبنون عليه جواب المسائل، فيستلزم هذا عدم جواز أن يفتوا، لا تخيير المستفتي في الأخذ عمن شاء منهم؛ لأن القول بعدم كفاية أصولهم تجهيل لهم، وسوء أدب نحوهم، وقلة معرفة بأحوالهم (من جانب الجويني)... على أنَّا نعلم أن أبا حنيفة توقف في مسائل، وأن مالكًا (ت ١٧٩/ ٧٩٥) كان عسرًا في الجواب، بل كان كثيرًا ما يقول في مسائل: «لا

أدري»، وأن الشافعي كان يقول في كثير من المسائل: «فيه قولان»، ويقول في مسائل: «إن صح الحديث فيها أقول بها»، ولم يُخِلَّ ذلك بإمامتهم عند الأمة؛ إذ ليس علم كل شيء إلى البشر، وكفى للمرء أن يسكت عما لا يعلم»[13].

والجويني فهم الاختلاف بين أبي حنيفة والشافعي على أنه اختلاف بين واضع تصانيف المسائل، والفقيه الحَذِر المتتبِّع للدليل المؤيد لأي موضع من هذه المسائل، حيث يقول:

و(«أبو حنيفة [ت ١٥٠/٧٦٧]) استغرق عمره في وضع المسائل، ولم يتفرغ إلى النخل والتمييز، بل أدركته المنية قبل أن يتفرغ إلى ذلك، ولذا كان أبو يوسف (ت ١٨٢/٧٩٨) ومحمد [ابن الحسن] (ت ١٨٩/ ٨٠٥)، يخالفاه في مسائل عدة، ونخلا وميزا الصحيح من الفاسد، ولذا رجع أبو يوسف في مسألة الوقف، حيث أنكر أبو حنيفة الوقف وقال: لا أصل للوقف وإنما هو وصية وتلزم بقضاء القاضي، وكذا الصاع، حيث خالف الشافعي أن الصاع أربعة أمداد، كل مُدٍّ رطل وثلث بالعراقي، وحيث قال بإفراد الإقامة وخالف أبا حنيفة»[14].

وبالفعل يرى الجويني أنه في هذه المسائل الثلاث كلها (الوقف، وقيمة الصاع، والإقامة) كان قول الشافعي مؤيدًا بنسل الصحابة الذين عاشوا في المدينة في عهد هارون الرشيد (ت ١٩٣/٨٠٩)، حيث رووا أن قول الشافعي قد وافق سنة النبي. والكوثري يبطل هذه الأقوال بتخطئة الجويني بشأن الاعتقاد الموضوعي لفقهاء الأحناف وللأحداث التاريخية التي يرويها. ومع ذلك، يتفق كلا المؤلفين على أن الخلو يقع فقط عند النظر إلى المذاهب الفعلية المنصوص عليها وليس على الأساس النظري لهذه المذاهب. ولنتحول الآن إلى كتاب الجويني (البرهان)؛ حيث يقدم فيه تمييزًا دقيقًا بين جواز خلو الشريعة من الأحكام والوقوع الفعلي لهذا الخلو:

---

(١٣) محمد زاهد الكوثري، **إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق**، ص٢٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٤.

أما جواز خلو الواقعة عن الحكم فلا ينكره عقل، وأما وقوعه فأنكر ذلك؛ فإن الأمم الماضين المنقرضين كانوا يتصدون للفتوى، مع [كثرة] ما ألقي إليهم [وتفننها] وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى [للأجوبة] حصرًا ومنتهى. ولو كان يجوز خلو بعض الوقائع عن حكم الله، [لاتفق] وقوع واقعة خلت عن حكم الله [وبدت]، فإذا لم يتفق دل [على] أنهم ما اعتقدوا جواز خلو الواقعة عن حكم الله. وأما ما استدلوا به من كون المآخذ محصورة واستحالة ما لا يتناهى مما يتناهى، فهو (بيِّن) لا حاصل له، فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور، والآخر غير محصور؛ فالنجاسة محصورة، والطهارة لا حصر فيها، والتحريم محصور، والإباحة لا حصر لها؛ فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ووجدت في شق الحصر؛ فذلك، وإلا حُكِم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه[١٥].

ومحور هذه النقاشات هو أن المذهب أو النظام الفقهي (أو رؤية العالم بالنسبة إلى صحابي من أتباع النبي) يتألف من مبادئ قد تحكم العديد من الوقائع، ومن غير المحتمل القبول بسهولة بفكرة كون واقعة معينة تخرج عن حكم هذه المبادئ. وعلى الرغم من ذلك، فهذا الجدل لا يمكن حله بأي من الطرائق البسيطة؛ فأي نظام للأحكام والمبادئ لا بد من أن يجتاز اختبار التطبيق العملي، وإلا فإن احتمال اكتماله (حال احتوائه ثغرات واضحة) لا يرقى إلى أكثر من مجرد الاحتمال. والسبب وراء القول بأن نظام الأحكام هذا أو أي نظام آخر لا يعاني من ثغرات ـ هو فاعليته عند التطبيق؛ فالفاعلية التطبيقية تعتمد على أكثر من العقليات التي يمكنها بسط مبادئ النظام بالمنطق القياسي أو الأساليب المماثلة، فالأحكام تحتاج إلى أشخاص يعملون بطريقة طبيعية، وهذا يؤدي إلى آخر نقطة نبحثها في هذا الفصل، وهي الصلة بين فتور الشريعة وعلاقة الحياة السياسية وارتباطات الحياة الاجتماعية بالشريعة.

---

(١٥) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة، قطر: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ج ٢، الفقرتان ١٥٢٨ ـ ١٥٢٩.

الفقه والعلوم السياسية

هناك افتراضان يجب اعتبارهما عند النظر في علاقة الفقه بالعلوم الأخرى: الافتراض الأول أنه لا يمكن فصل المبادئ الأخلاقية والاجتماعية عن المجتمع، والافتراض الثاني أن المجتمعات تعمل تحت مظلة تمثل السلطة داخل كل منها. هذان الافتراضان يؤديان بنا إلى عنصر آخر في إطار هذه المناقشة. ولا حاجة لنا إلى فهم هذه النقطة من منظور فوكو حيث السلطة تحدد ما يمكن أن يكون معرفة. إن فقهاء العصور الوسطى يتحدثون عن السلطان كعنصر من عناصر الحياة في الظروف الطبيعية، ولا حاجة إلى كون وجود السلطة عنصرًا يسمح بوجود الأشياء بالصورة التي توجد عليها، فهي فقط عنصر من عناصر المجتمع.

وأحد القضايا المعلقة المرتبطة بمسألة فتور الأحكام الربانية هو مدى تفاعل هذه الأحكام مع العادات الاجتماعية وأنماط الحكم، فالمتكلم (الأشعري) نفسه الذي أبطل موقف الكعبي المتفائل بشأن بقاء أحكام الشريعة، والذي صار مُنَظِّرًا سياسيًّا ـ قد ألَّف كتابًا عن نهاية الحكم الرشيد ونهاية كل أنماط السلطان الفاعلة، مصرِّحًا بأن الملاذ الوحيد للناس حين لا يكون فيهم سلطان هو العلماء وأهل الحل والعقد. ولكن ما الذي يحدث حال خلو الزمان من هؤلاء العلماء أنفسهم؟ وهذه المسألة تعد أساس النقاش حول فتور الأحكام الشرعية، ويجب في رأي الجويني الرجوع إلى أصول الشرائع الباقية في الذاكرة لاستعادة ما أمكن من هذه الشرائع المندرسة.

ومن قَبْل الجويني، كانت سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة قد أحاطت بجدل الفقهاء السُّنَّة في العصور الوسطى بشأن «ما يحدث عند فتور الشريعة لانقراض حَمَلَتِها»[١٦]، ولقد صاحب طرح هذه المسألة الفقهية والفلسفية أحداث مثل ظهور الدولة الأموية (٤٠/ ٦٦٠ ـ ١٣٢/ ٧٥٠)، التي تسبب

---

(١٦) روي عن النبي: «سيأتي عليكم زمان يختلف فيه رجلان في فريضة فلا يعرفان من يعرف حكم الله فيها». وفي كتابه البحر المحيط ١/ ١٦٤ علق الزركشي (ت ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م) على هذا الحديث بعد ما ذكر أن الرأي المختار هو كون شريعتنا كشرع من قبلنا يجوز فتورها كما ذكر الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ـ في المتحول ص٤٨٤ ـ إجماعَ الفقهاء على تجويز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا.

تقسيم الجويني للمجتمع المسلم

الإمامة

(وتنعقد باختيار أهل الحل والعقد)

الولايات

(وتنعقد بالتفويض من قِبل الإمام)

الأمراء والعلماء

(خلفاء الولاة عند الضرورة)

الأفراد

ظهورها في إثارة مجموعة أخرى من المسائل عن السلطان الشرعي. فالنزاعات المتعلقة بعبد الله بن الزبير (ت ٧٣/ ٦٩٢) - الذي اعتُبِر خليفةً شرعيًّا وتلقَّى البيعة من كثيرين - وشخصيات ثورية أخرى طوال العهدين الأموي والعباسي (٤٠/ ٦٦٠ - ١٣٢/ ٧٥٠؛ ١٣٢/ ٧٥٠ - ٦٥٦/ ١٢٥٨) - قد أدَّت إلى ظهور نظريات حول كُنْه الحُكم الشرعي وكيفية تأسيسه. وما قدمه الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨) في **الأحكام السلطانية** لم يكن ابتكارًا بقدر ما كان تعبيرًا عن نظريات (في قالب لغوي ديني/شرعي لفقهاء المسلمين) تحدد أساس شرعية السلطان بناءً على عقد بين الحاكم وأهل الحل والعقد، أو على أساس الاستخلاف من سلطان سابق. وفي الوقت نفسه يبرر الماوردي الإمامة القائمة على الغلبة (من دون عقد خلافة). ومن الممكن بالفعل النظر إلى الموقف الأخير (اعتبار الغلبة كأساس للحكم في غياب العقد، أو إفضاء بالخلافة)، سواء كان ذلك يبرر الحكم السلجوقي في بغداد أم لا، باعتباره استكمالًا لنظرية بدت في طورها الجنيني في التراث الفقهي السني للقرون الثلاثة السابقة.

وعلى الرغم من ذلك، استمر منظِّرو العلومِ السياسيةِ من أهل السُّنّة في العصور الوسطى في خلافهم حول معالجة اغتصاب السلطة من دون عقد ولاية يؤسس لشرعية الحكام، أو غياب سلطان شرعي رشيد مماثل لإمامة الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم))، التي استمرت فيما بين ٦٣٢ - ٦٦٠). وقد قَبِل كثير من فقهاء العصور الوسطى الخلافة كأنموذج مثالي، مع تبنِّي منهج واقعي تجاه الممارسة الفعلية للسلطة في مجتمعاتهم. كانت لامركزية السلطة هي العامل الحاسم، وعلى الرغم من أن كثيرًا من فقهاء المسلمين كانوا يَعُدُّون الحكام الفعليين ممثلين للخليفة، إلا أنهم كانوا إلى حد كبير يُسلِّمون بأن مهنة السياسة تولد حكامها، وأن

هيكلة الخلافة لم تكن أبدًا أكبر شواغل تنظيم المجتمع المسلم[١٧].

(١٧) إن هذا التاريخ معقّد، إذ إنه ينطوي على بعد آخر: ظهور القوميات أو ما يشبه القوميات في أجزاء من العالم الإسلامي فيما قبل الاستعمار، لا سيما في مصر وإيران، بدءًا من القرنين الرابع عشر والخامس عشر في مصر والسادس عشر والسابع عشر في إيران. [وبالمناسبة، فإن هؤلاء الأكثر انزعاجًا من استخدام كلمة «قومية» مع تاريخ ما قبل الحداثة سوف يستخدمون بكل أريحية وانبساط كلمات مثل الإمبراطورية العباسية بل حتى الإمبريالية الإسلامية أو الإمبريالية الجهادية. ويمكنني = استدعاء بعض النقاط التي طرحها تشارلز تيلور في كتابه:

Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge: Harvard University Press, [2011]), chap. 5: "Nationalism and Modernity", pp. 81-107,

حول فكرة اتصال القومية بالكرامة، بل حتى تحويلها لتكون من شروط الكرامة، ولست مهتمًا بمناقشة أي من النقاط الواضحه في هذا الصدد]. وعلى الرغم مما تتمتع به من الخصوصية الجغرافية، إلا أن فكرة قومية مسلمة فيما قبل الحداثة لعبت دورًا كبيرًا في تكوين الردود على الأسئلة المعاصرة التي تدور حول الخلافة والشريعة. لقد سقطت الخلافة العباسية في ٦٥٦/ ١٢٥٨، إلا أن البويهيين والسلاجقة كانوا قد استولوا عليها قبل ذلك بكثير، وذلك بعد أن سيطرت عناصر الدولة العباسية في إيران ومصر ـ (الطاهريون والسامانيون والطولونيون وغيرهم)، وغيرهما من المناطق الأخرى ـ على الحكم واستقلوا عن الحكومة العباسية. وبينما تؤكد لنا العلوم السياسية المرتكزة على أوروبا والمنظور الحداثي أن ظهور القوميات في العالم الإسلامي كان رد فعل للاستعمار، إلا أن ثقتنا فيما يبدو من قوة هذا التأكيد قد تتزعزع بعد قراءة متأنية لكتب التاريخ التي كتبها **المقريزي** (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢)، **وابن حجر** (ت ٨٥٢/ ١٤٤٨)، **وابن تغري بردي** (ت ٨٧٤/ ١٤٧٠)، **والسخاوي** (ت ٩٠٢/ ١٤٩٧)، **والسيوطي** (ت ٩١١/ ١٥٠٥)، **وابن إياس** (ت ٩٢٨/ ١٥٢٢)، ممن ساعدوا في الكشف عن الأصول الواضحة لفكرة القومية المصرية قبل الحداثة. ففي هذه الأعمال، تحولت فكرة استرجاع النقاش القديم حول تفرُّد مصر ـ والمذكورة في كتاب **فتوح مصر والمغرب** لابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/ ٨٧١)، **وفضائل مصر** لابن زولاق (ت ٣٨٥/ ٩٩٦) ـ إلى تحديد واضح لمصر على أنها قومية تتكون من أرض وسكان، بينما ظلت «الحكومة» جانبًا عارضًا لهذه القومية. ويدل على ذلك أيضًا المقارنات التي عُقدت بين القاهرة وبغداد في القرنين التاسع والخامس عشر والتي استهدفت إبراز قدرة القاهرة على أن تكون مركزًا مستقلاً لثقافة إسلامية، بل إنها حتى تتخطى بغداد أو العراق بالكامل في القرن التاسع/ الخامس عشر، فهذا يدل على ذلك الشعور بقومية مصرية قبل الاستعمار. ابن تغري بردي (ت ٨٧٤/ ١٤٧٠)، **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص٥٩. تُعد القاهرة أيضًا مركزًا جديدًا للعالم الإسلامي، وذلك بالنظر إلى الدور الذي قامت به في حفظ الحرمين الشريفين (المرجع السابق، ج ١، ص٤). وقد أوضح المقريزي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢)، أستاذ ابن تغري بردي، أن السبب وراء كتابته تاريخًا يتضمن جغرافيةَ القاهرة، وهو كتاب (**الخطط**)، هو أن مصر كانت **مسقط رأسه وملعب أترابه ومجمع ناسه وموطن خاصته وعامته**. المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٧)، ج ١، ص٢. يتكون «القطر» المصري من شعب وأرض، وكلاهما ورد ذكره في نص المقريزي سالف الذكر. إلا أنه دائمًا ما يشير إلى الأرض بتعبيرات أكثر وضوحًا؛ فعبارة **«الديار المصرية»** ترمز إلى الأرض المصرية تمييزًا لها عن **الديار الشامية** مثلاً. ولذلك، يخبرنا السخاوي أن أستاذه ابن حجر سافر إلى الديار الشامية وسوريا، تاركًا الديار المصرية بغية إكمال دراساته. السخاوي، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، تحقيق إبراهيم عبد الماجد (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ج ١، ص١٥٦. وعلى الرغم من =

هل السلطان المسلم مصدر عون للفقهاء أم خصم لهم؟ يبين كتاب **الثورة والعنف في الشريعة الإسلامية** للدكتور خالد أبو الفضل أنه لا يمكن الحصول على إجابة شافية لهذا السؤال، والإجابة إذًا: أن هذا يتوقف بالفعل على عدة عوامل. هذه الإجابة المقتضبة بصورة محبطة، والتي لا تشتمل على تفاصيل كثيرة ـ تبدو مثيرة بدرجة كبيرة عند معرفة مزيد من التفاصيل. وقد أظهرت نظريات تنظيم التمرد أن تنوُّع الآراء يعود إلى عدة اعتبارات(١٨). هل يعني هذا أن مسألة السلطان غير ذات صلة إطلاقًا عند البحث في سكوت الفقهاء؟ إجابتي هي: لا. والفصل الثامن يطرح تفاصيل ويناقش مضامين العلاقة بين السلطان والفقه كما تصورها الفقهاء والمنظرون السياسيون.

للشريعة في نهاية المطاف حضور مزدوج في المجتمع المسلم؛ أحد جانبيه يعتمد على الإقرار السلطاني بسلطتها، بينما يعتمد الآخر على الإقرار الشعبي بذات السلطة. ولكنَّ هذين الإقرارين لا يبعد أحدهما عن الآخر؛ فالفقهاء السنّة يرَوْن إلى حد كبير أن هذين الإقرارين يعنيان في الواقع تسليمًا بسلطة الفقهاء الذين يعني خلو الزمان منهم فتورًا للشريعة. إلا أن إمعان التفكير في كتاباتهم وفي مواقف المعتزلة والحنابلة في هذا الشأن يدفعنا إلى

= وجود الأوصاف المستفيضة في بعض الأحيان للإجراءات الحكومية في كثير من تواريخ المماليك المتأخرة، إلا أن دور الحكومة في تشكيل قومية لم يكن بذلك الوضوح. [انظر، على سبيل المثال، إجراءات تنصيب نائب السلطان في كتاب: محمد عبد الغني الأشقر، **نائب السلطنة المملوكية في مصر من ٦٤٨/٩٢٣ إلى ١٢٥٠/١٥١٧** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص١٠٥ ـ ١٠٨. وهذا الكتاب في الأصل رسالة ماجستير من كلية الآداب جامعة عين شمس، مصر]. إن حقيقة كون أعضاء من الحكومة من أصول أجنبية لم يكن أمرًا ذا بال؛ فقد كان من الممكن أن يُنظر إليهم باعتبارهم «أتراكًا» ومصريين معًا. وأخيرًا، فقد استوعبت القومية حكامها حتى بدلاً من أن يكون العكس. لقد مكنت الاستقلالية الاقتصادية المصرية وإمكانية إثبات هويتها ـ والتي تجذرت في التاريخ بشكل أعمق من الإسلام نفسه، بمجرد أن أصبحت مستقلة عن غيرها من المراكز مثل دمشق وبغداد ـ من ادعاء شكل من الاستقلالية «القومية». وقد ساهمت فكرة القومية هذه والمنتمية لما قبل الحداثة في استقرار الاعتراف الواقعي بمحدودية معنى الشريعة في إطار جغرافي/ قومي. وبإحياء التيار القديم للخلافة، عملت حركة التوحيد العثماني للعالم السني على عرقلة مواصلة النمو لهذا الاستقرار القومي ما قبل الاستعمار. إلا أن ظهور أوروبا مهّد لظهور مفاهيم جديدة للقوميات، كما وسّع استخدامها في العالم الإسلامي.

(١٨) Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

التوقف؛ لذا ستطرح الفصول من الرابع إلى السادس تفصيلًا لهذه النقطة.

قولان حول فتور الشريعة اليوم

إن أقوى الأقوال بأن الشريعة فقدت حضورها المتماسك في العصر الحديث يعتمد على حُجتين تمت مناقشتهما في هذا الفصل: القطيعة مع الاجتهادات السابقة، والثغرات في أحكام الشريعة. **والحجة الأولى** تحوطها طائفة مترابطة من الأفكار؛ مثل: صلة البحوث الفقهية الحديثة الضعيفة بفكر العصور الوسطى الفقهي الثري بصورة غير عادية، وأن الفقه الحنبلي الحديث السائد في المملكة العربية السعودية وغيرها من بلدان العالم الإسلامي مثلًا لا تتوفر فيه صفة كونه استمرارًا لأنماط الشريعة. وتسلط **الحجة الثانية** الضوء على «توغلات» الحكومات الحديثة إلى نطاقات اعتاد الفقهاء التقليديون طرح رأيهم فيها بيسر، بينما لا يجد هؤلاء الفقهاء في أنفسهم حرجًا الآن في «إحالة» المستفتين إلى الأنظمة الحكومية. ولكلا الحجتين نقاط قوة ونقاط ضعف، على الرغم من كون كلتيهما تصف فقط مواقف قد لا تُعَد غير مسبوقة بالكلية في التاريخ الإسلامي. وما يجب أن يكون موضع التساؤل هو التأكيد الجازم بأن حضور الشريعة هو في جوهره فتور لها، رغم كل الأدلة الظاهرة على نقيض ذلك. وذلك راجع إلى أمر واحد، وهو أننا لا نملك أدلة كافية على حجم الفتاوى غير الملزمة المطبَّقة في عالم اليوم، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الفتاوى في نهاية الأمر تسد الثغرات الجديدة التي أحدثها الواقع الحديث، وما إذا كانت هذه الفتاوى تحكم حياة الناس اليوم بدرجات أكبر من تلك التي تسود فيها القوانين الحديثة.

كما تثير مسألة الحكم وتوغلات القوانين الحديثة صعوبة أخرى: إلى أي درجة يمكن للوقائع الجديدة، من «تدوين للقوانين»، و«الدولة القومية»، و«السلطة السياسية المركزية»، أن تخلق وضعًا جديدًا؟ نقل ابن عابدين (ت ١٢٥٢/١٨٣٦) ـ كما ذكرت في عمل سابق[١٩] ـ اعتراض النووي على

(١٩) Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence and Everyday Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 53.

محاولات بيبرس لفرض مطالبات على ذوي العقارات بمستندات موحَّدة تشهد لهم بالملكية؛ وهو ما كان من شأنه حرمان الناس من المظاهر الحاكمة لإرساء الملكية داخل المجتمع نفسه[٢٠]. ومن الممكن القول: إن ابن عابدين كان بالفعل آخر ـ أو مِن آخر ـ الفقهاء القادرين على الاجتهاد استنادًا إلى أقوال سابقة في هذه المسألة؛ نظرًا لأن استمرار التفكير الفقهي للعصور الوسطى يمكن تمديده إلى نهاية حياته ـ، أي ثلاثينيات القرن التاسع عشر ـ. وتعد مشكلة التأكيد الجازم بأن جميع السلاطين بعد عصر ابن عابدين قد عملوا (بالتدريج) في ظل ظروف جديدة، يُفترَض تعارضها مع الشريعة، هي أنه يثير مسألة ما إذا كان الاجتهاد المذهبي أداة للشريعة أم هو ذاته الشريعة؟

ولا يمكن لأحد معارضة فكرة كون الدول القومية قد ظهرت ككيانات قوية صارت علاقتها بالفقهاء التقليديين علاقة القوي في مواجهة الضعيف. ولكن الفقهاء التقليديين قد أثَّروا أيضًا في فكر الحكم في مسائل عدة، حتى إنهم طرحوا حلولًا أفضل لقضايا كانت النخبة ذات التوجه الغربي والعلماني تفكر فيها من منظور أحادي، وكان عليها التفكير فيها بطريقة مغايرة بعد إدراكها للطبيعة الواهية للتطبيق البسيط للمبادئ الغربية في مجتمعاتها. هذا التأرجح ـ حتى في بلدان مثل مصر وتركيا يُفترَض أنها من اللاعبين الأول في تعزيز القومية والقوانين المركزية المدونة ـ هو الذي يحتاج للدراسة قبل الشروع في التأكيد البسيط بأن الحكومات في العالم السني كانت من ضمن عوامل إضعاف الشريعة طوال القرنين الأخيرين (تقريبًا منذ عصر محمد علي ومحمود الثاني). وينبغي التذكير بأن القومية يمكن أيضًا أن تبدأ في الانحسار في المستقبل القريب لتحل محلها انتماءات جديدة، بعضها أوسع نطاقًا وبعضها أضيق من نطاق قوميات القرنين الثالث عشر/التاسع عشر، والرابع عشر/العشرين، حتى تلك التي يمكن أن يعود تاريخها إلى حدود مماثلة لعصر سابق لحداثة القرون الثلاثة الماضية.

---

(٢٠) محمد أمين بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠)، ج ٣، ص٢٥٧.

الفصل الثالث

نظرية الاجتهاد

لقد تسببت مرونة مصطلح الاجتهاد في إجهاد كل من فقهاء السنة ومؤرخي الفقه السني؛ فكلما درستَ المصطلح وطال نظرك في كيفية فهم مراتبه ووظائفه من جانب كل من المتخصصين والمراقبين في مجال الفقه، بدا المصطلح أقل وضوحًا وأبعد عن إمساك العقل بحدوده. فالاجتهاد يعني القدرة على استفراغ الوسع لاستنباط الحكم الشرعي، وربما أنتج هذا الاستنباط استحداث رأي من جانب الفقيه عند الإجابة عن مسألة، أو عن نقل لرأي مُدَوَّن يملك هذا الفقيه صلاحية نقله، مع تكييفه لموافقة حال السائل. وفي كلتا الحالتين، قد يطلق على الفقيه لفظ المجتهد، مع ما يتضمنه ذلك من جدل؛ أي من يملك أهلية ممارسة الاجتهاد. [ولو تحولنا عن الموضوع للحظة لوجدنا أن مرونة الألفاظ في الإشارة إلى مراتب عليا كمرتبة الاجتهاد ليس بالأمر الفريد في الإشارة إلى مراتب علماء الشريعة؛ فمصطلح الحافظ قد شهد مثل هذا النوع من المرونة، وهذا ينطبق أيضًا على المرتبة الأدنى (أو الأعم) وهي مرتبة المحدث][١].

وتعالج التصانيف المتعددة للمجتهدين مراتب الفقهاء ـ التي تكون في بعض الأحيان ثلاثًا، وفي أحيان أخرى أربعًا أو خمسًا، وفي أحيان غيرها سبعًا؛ إلا أن المغزى من هذه التصنيفات غير موحّد ـ وما إذا كان من السهل إدراج فقهاء معروفين تحت المراتب المقترحة لكل تصنيف. لننظر مثلًا نقد الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت ١٣٥٤/ ١٩٣٥) اللاذع لتقسيم ابن كمال باشا (ت ٩٤٠/ ١٥٢٤) للفقهاء الأحناف إلى سبع طبقات، وتشمل اتهامات المطيعي لابن كمال باشا ما يأتي:

---

(١) شمس الدين السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ص٥٥ ـ ٨٥؛ انظر تحديدًا ص٧٨، ٨٢ ـ ٨٣، لأثر السياق في كيفية فهم المصطلحات.

١ ـ الإخفاق في بيان الفرق بين أتباع أبي حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧) الثلاثة: أبي يوسف (ت ١٨٢/ ٧٩٨)، ومحمد بن الحسن (ت ١٨٩/ ٨٠٥)، وزفر بن الهذيل (ت ١٥٨/ ٧٧٥) من ناحية، وبين مؤسسي المذاهب الأخرى كمالك (ت ١٧٩/ ٧٩٥) والشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) من ناحية أخرى.

٢ ـ الخطأ في تصنيف العديد من الفقهاء بإنزال بعض كبار الفقهاء منازل منخفضة وإنزال آخرين مراتب أعلى من مراتبهم الحقيقية.

وهناك إلى جانب ذلك، اتهامات كبرى لابن كمال باشا؛ فالمرتبة السابعة في تصنيفه مثلًا تصف الشخص غير المستحق لقب «فقيه»[٢]. ومع كون ابن كمال باشا والمطيعي من كبار الفقهاء والأصوليين، لا بد من أن يتساءل المرء: لماذا تتباين تصانيفهما إلى هذه الدرجة؟ وأفضل إجابة لدي هي ببساطة أن المهمة شاقة.

فإذا كان تصنيف «كبار» الفقهاء صعبًا؛ فأصعب من ذلك تصنيف الفقهاء الأقل منزلة وتحديد ما إذا كانوا ينتمون إلى الطبقات الأقل ضمن هذه التصنيفات أم يجب أن يظلوا خارج التصنيف لنقص المعلومات المتاحة عنهم. وبالتأكيد، يكاد يكون من المستحيل بيان مؤهلات الفقهاء بصورة كاملة أو شبه كاملة؛ فاختلاف هؤلاء الفقهاء فيما بينهم، وقدرتهم على قسوة بعضهم في الحكم على البعض الآخر، واعتمادنا الحتمي على المصادر الثانوية لدراسة بعض جهودهم ـ كل ذلك يجعل من الصعب بالنسبة إلينا الحصول على معرفة موثقة عن كفاءتهم وقدراتهم الفقهية.

وهناك صعوبة كامنة في تحديد ما إذا كان المجتهدون قد خلا عنهم زمان أو عصر بعينه؛ استنادًا إلى الرأي القائل بأن مشاهير الفقهاء قد لا يكونون «مؤهلين» وفقًا لمعايير ذلك الزمان أو العصر[٣]. إن هذا الحكم

---

(٢) محمد بخيت المطيعي، إرشاد أهل الملة في إثبات الأهلة (القاهرة: مطبعة كردستان، ١٩١١)، ص٣٦٣ ـ ٣٨٠. قام حسن السماحي سويدان بإعادة تحقيق هذا الجزء حول كمال باشا بشكل منفصل تحت عنوان: رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا (دمشق: دار القادري، ٢٠٠٨).

(٣) إرشاد أهل الملة، ص ٣١٦؛ ورسالة في بيان الكتب، ص ٤٠.

يتطلب إلمامًا شاملًا بحالة العلم الفقهي في عصر معين، وهو ما يظل مهمة صعبة، حتى وإن كان هذا العلم محصورًا في دوائر يمكن أن يكون متاحًا في نطاقها.

ماذا عن الفقهاء المعاصرين ـ معاصرينا ـ في هذا الصدد؟ يمكننا بالتأكيد أن نعرف عنهم أكثر؛ فربما يكون بعضهم معلمين ـ زملاء ـ أو تلامذة لنا، إلا أنه إذا كانت تصنيفات الفقهاء هي طريقنا لتحديد ما إذا كنا نشهد نهاية للفقه، فإن النتائج التي يمكننا الوصول إليها ستكون متداعية إلى حد ما. إضافة إلى ذلك، فإن كل عصر يتسم بنوع من «اندثار» للعلم الذي كان متاحًا للعلماء المرجعيين للعصر السابق له، وهؤلاء العلماء المرجعيون (كما يقدمون أنفسهم لمخيلة لاحقيهم) هم دائمًا الأفضل، والأعلم، والأقرب إلى «المصدر» من ورثتهم في العلم. وهذا سبب في عبارة «المعاصَرة حجاب»؛ فهي تجعل العلماء يقللون من إنجاز معاصريهم، ربما لغير سبب معقول غير حقيقة مشاركتهم إياهم نفس «العصر الفاسد».

لكن لماذا نطالب بمعرفة تقريبية أوثق عن أهلية الفقهاء الذين نحاول الحكم عليهم؟ من الواضح أن من يستطيع الحكم على أهلية شخص ما في هذا المجال هم المشتغلون بالفقه نفسه: بالتفكير في أحكام أفعال العباد؛ أي الحكم بحِلِّها أو حُرمتها؛ بوصفها واجبة، أو مستحبة، أو مكروهة، أو حرامًا. والفقهاء فقط هم من يمكنهم الحكم على غيرهم من الفقهاء بهذا الصدد؛ فنحن لا نتوقع من مهندس أو فيزيائي أن يحكم على الفقهاء من حيث كونهم مؤهلين أم لا، أو أكفاء أم غير أكفاء في اجتهادهم الفقهي. ويعد حكم الفقهاء هذا، مع ما يشوبه من إمكانية التأثر بـ «الغيرة» والآراء المتعارضة في المسائل، أفضل دليل على وجود المجتهدين. ولكن تبقى بعض التحديات، بما في ذلك تلك المتعلقة بالحالة التي يعم فيها تدهور لمعايير تصنيف المجتهدين، وبتلك التي يصير فيها المنوط بهم «رصد» هذه المعايير العالية غير قادرين على ملاحظة افتقاد أعمالهم لنفس تلك المعايير. ومع ذلك، فليس هناك ما يمكنك فعله لمعالجة هذا الأمر ما لم يكن باستطاعتك افتراض أن شخصًا ما سيقوم بتحديد هذه المشكلة من خارج المجال؛ أي أن هذا المراقب غير الفقيه سيكون أفضل في تقييم أهلية هؤلاء المشتغلين بالإنتاج الفقهي من كل هؤلاء المشاركين في هذا الإنتاج، حتى

يمكنه ملاحظة تدني معايير المشاركين ورصد خلو الزمان عن المجتهدين، ومن ثم نهاية الاجتهاد.

يبقى لدينا إذًا خياران: أحدهما الاستمرار في المشاركة في اللعبة بالأدوار المحددة سلفًا، مع كل نقائصها واحتمالات تكرار سيناريو خلاف ابن كمال/المطيعي؛ أو ـ حيث يمكننا تجربة مقاربة جديدة ـ الحكم من خارج المجال.

الحكم من خارج المجال

يعد الفقيه/المجتهد محور جدل العصور الوسطى بشأن فتور الشريعة، حيث يمثل «معيارًا» في هذا الجدل من وجهين هامين. ففي إطار هذا الجدل، يرى الأشاعرة أن خلو الزمان من المجتهدين ذاته مساو لفتور الشريعة، لكن القادرين على الحكم بوجود المجتهدين هم أنفسهم المجتهدون أو من قاربوا رتبة المجتهدين[٤]. وحين نناقش في الفصل السابع كيفية تعامل الفقهاء مع وضعهم كعلماء من الدرجة الثانية في الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة؛ سيتضح كيف جعل التحول في الجدل ـ (من التركيز على الفقهاء كموضوع ومعيار) ـ التركيزَ على هذه الصيغة في النقاش أمرًا أصعب (على الرغم من عدم خلوه من الرؤى التي تشكل فرضية أساسية في مشروعي).

ولم يمنع التعقيد المذكور سلفًا بشأن كيفية مناقشة مسألة تصنيف المجتهد مواجهتنا لمزيد من التعقيد الذي يمكن بموجبه الطعن في وضع الفقيه كموضوع وحَكَم للشريعة.

ومن الممكن تلخيص مضمون الأصوات المعترضة على وضعية الفقيه في النقاط الآتية: من يهتم بمسألة الفقيه ذي العلم التقليدي؟ ألم يكن هذا الصنف من الناس مصدرًا لكل مشكلات الشريعة؟ لن يرتبط مصير الشريعة بتوفر من يسمى بالفقيه التقليدي؛ فقد تجاوزنا ذلك الآن. إن الذي يجب أن نركز فيه هو مصادر الشريعة اليوم وغدًا، وربما يجب أن نكون شاكرين

---

(٤) الدور حتمي إذا لزم وجود المجتهد للحكم بخلو الزمان من المجتهد. (المؤلف).

ومطمئنين (لا مضطربين)؛ لأن المعايير القديمة أقل إتاحة ووضوحًا بالنسبة إلينا اليوم.

ومن المؤكد أن التقييم من الخارج (أي من غير المشاركين) للطريقة التي يجب فهم الشريعة بها (مع الاجتهاد كأداة لها) ليس بالأمر الجديد؛ فمنذ ألف عام تقريبًا حاول مسكويه (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) حل التناقض الظاهر بين كون الله تعالى قد بيَّن الأحكام في كتابه وبقاء اختلاف الفقهاء، مؤكدًا عدم وجود تناقض؛ لأنه لا أحد يقدر على أن يأتي بحكم لا أصل له في القرآن [. . .] إلا أنه تابع قائلًا: «[. . .] وعلى أن الاجتهاد الذي يجري مجرى التعبد واختيار الطاعة، أو لعموم المصلحة في النظر والاجتهاد نفسه لا في الأمر المطلوب ـ ليس يضر فيه الخطأ بعد أن يقع فيه الاجتهاد موقعه»[٥]. ثم يتابع مسكويه تشبيه الاجتهاد برياضة ضرب الكرة بالصولجان من حيث إن المراد منها هو الرياضة بالحركة، والتي لا يمكن وصفها بالخلو من الفائدة إذا ما أخطأ الضارب الكرة. فالفائدة في السعي والطلب لا في النتيجة. فحتى غير المجتهد كمسكويه يستطيع إدراك ذلك بوضوح؛ إذ أمكنه إدراك أن الاختلاف الفقهي أمر طبيعي.

ومهما يكن من أمر، تنتشر في سياق عصرنا الحديث دعوات لحصر النقاش حول أدوات الشريعة الحديثة وإمكانية بقائها على أسس جديدة. لكن علينا ألَّا ننسى الدعوات المحتملة لتبنِّي موقف معارض؛ فإذا كانت المعايير القديمة لا تبلغ درجة اليقين، فإن أي معايير بديلة ستكون أقل فاعلية من حيث درجة اليقين. وعامل الزمان ليس في صالح المعايير الجديدة؛ فالزمان هنا يطل برأسه القبيح من الماضي لا من المستقبل. وليس الزمان ـ أي التراث ـ في صالح المعايير الجديدة، لأن المعايير تحتاج إلى زمان لتكتسب رسوخًا. بعبارة أخرى: فإن البعض قد يحتجُّ منطقيًا بأن المعايير القديمة ـ على الرغم من عدم كفايتها ـ آمن وأوفر حظوظًا في التطبيق من أي معايير حديثة التكوين. ولو أمكن تحويل الجدل حول فتور الشريعة عن ربطها بالاجتهاد خلال معظم القرن أو القرن ونصف القرن الماضيين، وبقي لدينا

---

(٥) أبو حيان التوحيدي ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص٣٣٠.

فقط ذكرى جدل العصور الوسطى ذاك، وفي القلب منه الفقهاء؛ فهل يجب علينا (حتى نقف على أسس تاريخية راسخة على الأقل) أن نتقيَّد بمناقشة المعنى القديم للاجتهاد كما يفهمه هؤلاء الذين يرون في المجتهدين ممثلين للشريعة أم يجب علينا المضي قُدُمًا وترك المجتهد القديم لزمانه، والذي يختلف بالتأكيد عن زماننا؟ لا يمكن الرد على أيٍّ من السؤالين بالإيجاب؛ والسبب وراء ذلك ذو شقين: **أولهما** أن الجدل القديم لا يزال حيًّا بدرجة كبيرة على الرغم من استحداث عناصر جديدة في الشريعة وفي الفروع المحيطة بها، **وثانيهما** أن معنى جديدًا مضطربًا للاجتهاد يرافق التحوُّل في فهم صحة الشريعة وضعفها. وعلى الرغم من كون هذا المعنى المضطرب لم ينجح على الإطلاق في طرح معيار جديد في الحياة العملية، إلا أنه أحدث ضجيجًا ملحوظًا وجعل المعنى القديم للاجتهاد ـ مع صعوبة دراسته ـ أكثر ضبابية. ويرى بعض المراقبين أنه لا فرق في غموض المصطلح لدى فقهاء العصور الوسطى وبين المناقشين المعاصرين الشجعان الذين يدرسون صحة الشريعة وضعفها من دون الإشارة إلى اجتهادات الفقهاء. أي (هكذا تتطور الحجة الفاسدة)؛ نظرًا لأن القضية كلها تنطوي على خلاف، فلا بد من كون الأمرين سيّين.

لن أناقش هذا الرأي هنا؛ إذ ينبغي أن أركز في شرح كيف أن هذا النقاش الجديد لمسألة الاجتهاد ـ أو ببساطة مناقشة ما يؤهل الناس لتكوين آراء تستحق النقاش بشأن التكاليف ـ يُغيِّر من تصور المسألة. ولا بد من أن أسارع بالقول: إن هذا التطور أيضًا ذو شقين: **أولهما** سهولة ادعاء البعض لأنفسهم حق قول ما يعتقدون بشأن التكاليف من منظور إسلامي. **والثاني** غياب الانضباط في استخدام المصطلحات، مع غلبة الاستخدام الاستغلالي لمصطلح الاجتهاد، في مقابل الالتزام بمعيار محدد.

إذًا فما وضع ما يمكن وصفه بالأفكار الجديدة حول الاجتهاد؟ **أولًا**: نتج عن الحصول على المعرفة في مجالات صارت معروفة ـ كالعلوم الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية ـ لغة جديدة للتفكير في العالم، والمجتمع، والناس؛ وهو ما يشغل الحيز نفسه الذي شغله الجدل الفقهي (القديم) حول العالم، والمجتمع، والناس. تتعدد الاختلافات اللفظية، ولكن هناك محطات بارزة يصل فيها المتحاورون إلى لحظات من الإحباط بالغة التعبير؛

فهؤلاء المؤيدون «للفقه القديم» يصرون على أن المتعلمين الجدد ما زال لديهم العديد من الإدراكات الخاطئة بشأن كيفية عمل الشريعة، فهم لم يقرؤوا القرآن الكريم، فضلًا عن حفظه والتدبر في مراميه الممكنة، وكثير منهم لا يقبل بأحاديث مشهورة ومتواترة. كما يبدو الاستدلال الشرعي لمؤسسي المذهب السني غريبًا وسطحيًا تمامًا بالنسبة إليهم (ولكنهم لن يقروا بذلك في كل الأحوال). كيف يمكن لهؤلاء أن يكونوا ورثةً للفقه الإسلامي؟ وعلى النقيض من ذلك، فأتباع الفقه القديم في الحقيقة - حتى مع إدراكهم لضعف موقفهم الوجودي الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي في العالم - لا يرون أن هؤلاء الذين تلقوا تعليمًا «جديدًا، جيدًا» قادرون بالفعل على ارتداء عباءة الفقه الإسلامي. هؤلاء الفقهاء «التقليديون» بالفعل غير راضين عن وضعهم في العالم وعن الاستثمار الذي خصصوه للتعليم طويل المدى وغير المجزي، ولكنهم ما زالوا قادرين على الاعتقاد بأن هذا التعليم الجديد ليس بديلًا عن التعليم القديم.

ويشعر المعارضون لهؤلاء بالإحباط بسبب الزاوية «الضيقة» التي ينظر الفقهاء التقليديون عبرها إلى الأشياء؛ إذ يعتقدون أن هؤلاء الفقهاء (المُحْدَثين فقط من حيث وجودهم تاريخيًا لا من حيث عقليتهم) يرتكبون أخطاء متكررة بشأن الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي يملك العلماء الذين تلقوا تعليمًا حديثًا معرفةً أكثر عنها. باختصار: فإن أنصار التعليم الحديث يشعرون بالتفوق المضاعف على ورثة الفقه التقليدي، إنهم ببساطة لا يمكن أن يتعلموا من هؤلاء الورثة؛ وهم في بعض الأحيان يقضون سنوات في الدراسة على أيدي هؤلاء الفقهاء أصحاب التعليم التقليدي فقط كي يتمكنوا من مهاجمتهم بعد ذلك بسنوات قليلة؛ وفي حالات أخرى يتعرضون للتحول، ولكنهم حينئذ لا يستطيعون الاستمرار في تبني أفكارهم السابقة بالحماس نفسه، كما لا يمكنهم ببساطة تمثيل دور الوسطاء.

المسألة الجدلية الأخرى المتعلقة بمدى الدور الذي يجب أن تلعبه الشريعة داخل أي مجتمع - تجري في «دوائر السلطة»، وما ينتج عن هذه الحالة هو تعرض الشريعة للانضغاط والحصر في أركان متباينة الضيق، أما فقهاء الشريعة التقليديون فيتنفسون فقط من خلال أشكال جديدة للنزعة التقليدية التي يدركون تمامًا أنها تحمل كثيرًا من العوامل المغايرة للتراث القديم.

وإذا كان تشخيصي لهذا التحول صحيحًا نسبيًا؛ فإن الاجتهاد الجديد إذًا - الذي لا يتطلب شيئًا سوى التحلي «بالذكاء» أو الحصول على تعليم جامعي مثلًا - لن يبقى محورًا للجدل، بل سيشكل فقط جزءًا من الضجيج المحيط بالقضية الحقيقية، وهي مدى تحول الثقافة والهيكل الاجتماعي للمجتمعات المسلمة إلى الدرجة التي تصير في ظلها النقاشات القديمة للفقهاء القدامى غير مفهومة. هل هذا بالفعل يحدث الآن (جزئيًّا)؟ هل هذه الحالة هي السبب في تجاوز الجدل بشأن ما إذا كانت الشريعة قد حافظت على نوع من الحضور في مواجهة مجتمع وحكومات مسلمة متغيرة (لنَقُل مثلًا بصورة تقريبية: منذ عام ١٨٥٠ وحتى عام ٢٠٠٠)؛ لتعالج تحولًا معرفيًّا؟ وهذا ما سنناقشه في الفصلين التاسع والعاشر.

اندراس الأصول

إن فكرة ارتباط الاجتهاد بتاريخه وبأصوله النصية ليست غريبة على الفقه السني، ولا هي مجرد نتيجة لبعض التأكيدات السلفية الحديثة بأن على المسلمين اللجوء إلى ماضيهم بحثًا عن الهدي القويم. إن التأمل المستمر في تاريخ ممارسات الاجتهاد (من دون استدعاء تاريخ تلك الممارسات، إذا كنت ترى أنت هذا التعبير حديثًا جدًّا) يكاد يُشكِّل صلب الاجتهاد، ولكن هذا التأمل قد ولَّد سمة طريفة لا يمكننا تجاهلها عند مناقشة فتور الشريعة، وسأسميها تبسيطًا للفهم بـ «الإدراك الذاتي للبدايات». وأؤكد مرة أخرى: إذا كنت تحاول فهم هذه الفكرة؛ فلا تفرض عليها معانيَ سلفية حديثة.

وفقًا لابن عابدين (ت ١٢٥٢/١٨٣٦)، يقول ابن نجيم (ت ٩٧٠/١٥٢٦): إن القياس في المذهب الحنفي يجب ألا يُبنَى على مسائل وقعت بعد سنة أربعمئة هجرية[٦]. وهذا يعني أنه ليس لأحد أن يقيس مسألة على

(٦) ابن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين: الرسالة السابعة: شفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ١/١٦٣، حيث نصّ ابن عابدين على حرمة أخذ الأجرة على العبادة. استفاض الإمام الصنعاني (ت. ١١٨٢/١٧٦٨) في القول بخلاف الرأي في كتابه **تحفة الإخوان في حل ما يؤخذ على الواجبات من الأجرة كإمامة الصلاة والأذان**. الصنعاني، **الرسائل الفقهية**، تحقيق خالد عثمان المصري (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٤)، ص٢٦١ - ٢٦٩.

مسألة بعد القرون الأربعة الهجرية. وكان سياق ذلك، فيما كتبه ابن عابدين، هو النقاش بشأن ما إذا كان من الجائز الاستئجار على قراءة القرآن والذكر في مواضع الاحتفال.

ومِن ثم يرى ابن عابدين وجوب تحريم ذلك؛ لأنه في النهاية أجر على طاعة، مستنكرًا القول بأن الأحناف قالوا ـ بعد منعه ـ بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن. وفي هذا السياق، يثور سؤال حول ما إذا كان الحكم بإباحة فعل (الأجر على القراءة) ينتمي إلى فئة محظورة من الأفعال (الأجر على الطاعات) يصبح في ذاته حكمًا جديدًا يمكن أن ينسحب إلى وقائع جديدة. ووفقًا لقول ابن نجيم، لا يجوز القياس استنادًا إلى قياس سابق، أو التيسير استنادًا إلى تيسير سابق. صحيح أن الترخيص في العزائم يبقى قابلًا للتطبيق، ولكنه قد ينطبق بصورة أكثر حرصًا وتقييدًا. وفي كل الحالات، لا يمكن استقاء رخصة من رخصة أخرى؛ إذ ينبغي النظر في الرخصة الجديدة (المقترحة) وفقًا لحيثياتها الخاصة.

ولا بد من أن يكون ذلك مفهومًا من حيث المبدأ، فلا بد لكل نظام شرعي أو أخلاقي أن يحدد قيودًا لقدرته على توليد أحكام جديدة، وهذا ما حدث هنا من خلال الاجتهادات الفقهية. ومن دون تقييد الاجتهادات الفقهية، سيتجاوز أي نظام للاجتهاد الشرعي أصوله على نحو أسرع، ويظل تجاوز الأصول ـ إلى درجة محدودة ـ أمرًا طبيعيًا وحتميًا؛ لذا ينبغي تقييده بمزيد من البطء والحيطة.

كما يتسق تحذير ابن نجيم مع آليات تهدف إلى تعزيز هذه الحيطة وتنشئ حدودًا للاجتهادات الفقهية؛ وتشمل هذه الآليات الإجماع، الذي يمكن إعادة النظر في طروحاته الموضوعية (مثل: اتفاق الفقهاء بالإجماع على أمر ما)، ولكن ذلك يحدث فقط عندما تجتمع الجهود الشاملة مع أزمة واقعة. فالأزمة تُحدِث حالة من الرغبة في إعادة النظر، بينما تقدم الجهود المبذولة نظرة جديدة إلى الإجماع ومحاولة لتضييق حدوده بهدف إيجاد مساحة لآراء جديدة داخل حقل غلب عليه حكم القياس. وتُمثِّل انتقادات ابن تيمية المتعددة لحالات الإجماع المعتبرة أمثلةً مناسبةً لذلك، ولكني سأقدم مثالًا آخر هنا. فمن نواحٍ معينة، تعد إعادة النظر في حالات الإجماع

السابقة «إيضاحًا» للإجماع القديم، إذ يجب في تلك الحالة إثبات أن الإجماع القديم لم يكن أبدًا بالشمول الذي فهمه البعض. لنحاول مثلًا إعادة النظر في الإجماع على عقوبة المرتد بالقتل ببيان أن الإجماع الأول انعقد إبان حروب الردة في عامَيْ ١١ ـ ١٢/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣، والتي كانت عقوبة «للردة الجماعية» بالحرب، بينما ظل الفقهاء مترددين في تطبيق معيار واحد على المرتد الفرد، مع رؤية كثيرٍ منهم حالةَ الردة الفردية كحالة ردة جماعيةً في مهدها (فالمرتد الفرد الذي يجب التعامل معه بجدية هو المرتد المشارك عمليًا في التحضير للردة الجماعية من خلال دعوة الآخرين للانضمام إليه)[٧]. وهنا يبدو أن ما كنا نظنه يقع تحت مبدأ الإجماع القديم (ولم يتغير مع الزمن) يبدو الآن أقل تأكيدًا مما قد بدا عليه الأمر ذات مرة. وعقوبة الردة التي هي موضوع الإجماع هي عقوبة للردة الجماعية، والتي تعني في جوهرها «الحرب» على المجتمع المسلم. والمادة التي تتألف منها حالات الإجماع السابقة هي في نهاية المطاف: الأصول المعروفة في نصوص القرآن والسنة، إلى جانب مبادئ محدودة جدًا تبنَّتها أجيال المسلمين الأولى.

إذا كان هذا الحل يجيب عن كثير من المشكلات، فهو يولد مشكلاته الخاصة. وبغض النظر عن الشعور البادي بالرضا عن الذات؛ فمن الواضح أن مثل هذا الرأي ـ نظرًا لكونه يتضمن تفضيلًا للحكم الذاتي لنفس الفقيه/ المشارك الذي نستمر في مطالبته بأن يوضح لنا قواعد ممارسته الفقهية ـ يُظهِر قدرًا من التناقض؛ وذلك بالإصرار على مرجعية الاجتهاد ثم التراجع عنه بعد ذلك حين لا يصبح مرغوبًا. وفي النهاية، لا بد من أن نجيب عن هذا السؤال:

---

(٧) وقد خلصت إلى أن كثيرًا من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الأصول قد كافحوا لوضع تصور لمفهوم الردة الفردية أو الخروج من الإسلام، على الرغم من أنهم ربما قبلوا تطبيق عقوبة الردة في بعض الحالات كعقوبة سياسية. ويمكننا الرجوع مثلاً إلى كتاب ابن حجر الهيتمي **الصواعق المحرقة**، حيث ناقش فيه الحالة التي حكم فيها السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٦٩) بقتل رجل سبَّ أبا بكر وعمر لفظًا. وكانت تلك مناقشة مثيرة؛ إذ قال الهيتمي: إن حكم السبكي غير موافق لقواعد الشافعي، ولكنه قد يوافق قواعد مالك، في حين أن كثيرًا من المالكية في الحقيقة لا يرون أنه موافق لقواعدهم. وعلى أي حال، فقد ظلت حقيقة كون الشعور بالشك المتكرر قد يعرض للمسلم دون أن يؤسس للاعتقاد العام لهذا المسلم؛ إذ إنه غير محاط بهذه الشكوك في كل الأوقات؛ حتى إن ابن أمير الحاج يقول: إن هذه هي القاعدة (أكثر أهل الملة كذلك). ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام** (ت ٨٦١/ ١٤٥٦) (القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٦/ ١٨٩٨) ج ٣، ص٣١٨.

كيف يكون صوابًا: (أ) أن القاعدة الأسمى التي ينبغي ألَّا تحيد عنها الشريعة هي نصوص القرآن والسنة، (ب) وأن هذه النصوص غير كافية لتقديم هيكل أساسي لتلك الشريعة نفسها؟

لسوء الحظ، ليست هناك إجابة عن هذا السؤال حسبما أعلم. ومع ذلك، فالمؤكد أن هذا التركيز على الركيزة الأساسية (القرآن والسنة) يتجاوز حل المشكلات العشوائية، مثل تلك التي شغلت ابن عابدين هنا. فمهما كان الفقيه متشربًا مذهبَه، ومهما كان هذا الفقيه قادرًا على الجدال عندما تطرح أخطاء مذهبه، يظل الفقيه مرتبطًا بالقرآن وبسنة النبي كمنطلق لتفكيره. ليس هذا فحسب، بل إن العديد من هؤلاء الفقهاء مستعدون لقلب الطاولة رأسًا على عقب حين يقول محاوروهم: إن المذاهب هي الصورة الدائمة للشريعة، أو حين يوحون حتى بأن الجهود الجماعية للمذهب يمكن أن تصبح بديلًا عن النصوص التأسيسية للقرآن والسنة. لا يمكن لأحد أن يجادل فقيهًا جيدًا بأن درجة صعوبة وتعذُّر فهم القرآن والسنة أعلى من صعوبة نصوص المذهب، التي مهَّدت الطريق لفهم القرآن والسنة بصورة أيسر. يقول المطيعي الذي سبقت الإشارة إليه، (والذي درس ـ إلى جانب المذاهب الأخرى ـ المذهب الحنفي الذي اتُّهِم بالاستغناء عن كثير من النصوص): إن فهم لغة القرآن والحديث يظل أيسر بالنسبة إلى العوام من فهم اللغة الفقهية:

> وكيف يدَّعي من له أدنى مُسْكةٍ وأقلُّ إنصافٍ أن المكلَّف إذا لم يكن مجتهدًا ليس أهلًا لأنْ يفهم الحديث ويعمل به، مثل قوله عليه الصلاة والسلام مثلًا: «إنما جُعل الإمام إمامًا ليؤتمَّ به؛ فإذا كبَّر فكبِّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد»، وحديث عبادة بن الصامت: «نهى النبي ﷺ عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُرّ بالبُرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواءٍ عينًا بعينٍ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى» وأمثالهما، ويقول هذا المدعي: لا يعرف هذين الحديثين وأمثالهما ولا يفهم المراد منها إلا الفقيه المجتهد، ثم يدَّعي أن غير المجتهد يعرف ويفهم المراد من قول الفقيه المجتهد[8].

(٨) محمد بخيت المطيعي، **إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة**، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩. وفيه يقدم =

وتعد مقارنة الصعوبة واليسر النسبيين للقرآن والسنة بالنصوص الفقهية جزءًا من الخطاب الذي أحدث التباسات كبيرة في نقاشات القضايا الاجتهادية، خاصة في القرون الأخيرة. وقد صار التأكيد على النصوص التأسيسية للقرآن والسنة وسهولتها المستمرة مرتكَزًا للنقاش، وأيضًا قاعدةً لأقوال مضللة. فإذا افترضنا أن الاجتهاد في جوهره هو فهم الوحي وتطبيقه في عصر معين، فإن قيمة النقاشات الفقهية السابقة حينئذٍ ستظل دائمًا محل شك.

فمن ناحية، لا يمكن لشخص عاقل ـ وبالتأكيد لا يمكن لأي مشارك جاد في الفقه الإسلامي اليوم مثلًا ـ أن يقترح أننا لا بد من أن نتجاهل ألف عام من الإنتاج الفقهي كي «نحفظ» أصل الشرع. ومن ناحية أخرى، لا يمكن لأحد أن يسمح للفكر الفقهي السابق أن يصبح بديلًا للقرآن والسنة. والآراء التي تقف في المنطقة الوسيطة بين الرأيين تجنبًا للتطرف غير المقبول ـ تؤدي في أغلب الأحوال إلى اللبس. وهذا اللبس بالضبط هو ما يحيط ما كان يُعرَف بموقف الحنابلة من مسألة مستقبل الاجتهاد ـ برفض إمكانية موت الاجتهاد ـ وهو ذلك الرأي الذي أيده كثير من الفقهاء غير الحنابلة كما سنرى، من أمثال ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢/ ١٣٠٢)، والشاطبي (ت ٧٩٠/ ١٣٨٨)، ولاحقًا الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤).

وقد كان قول الشوكاني: إن الموقف الأشعري الاستسلامي (بأن فتور الشريعة أمر لا مناص منه) غير صائب، مستندًا إلى أن هذا الموقف ربما انزلق إلى فخ «اندراس الأصول». ويناقش الشوكاني هذا التأكيد على خلو زمانٍ ما من الفقيه أو المجتهد (والذي قد يعني ـ كما قلنا ـ شخصًا بمثل قامة أبي حنيفة، والشافعي، ومؤسسي المذاهب الفقهية، أو شخصًا يفهم

= المطيعي أمثلة لتلك اللغة الفنية الفقهية بعد ذلك، مضيفًا: «مثل قول محمد [ابن الحسن (ت ١٨٩/ ٨٠٥)] رحمه الله في كتاب **الزيادات**: رجل أوصى لرجل بمثل نصيب أحد ابنيه إلا ثلث ما بقي من الثلث بعد النصيب أو بعد الوصية أو قال: إلا ثلث ما بقي من الثلث ولم يزد عليه شيئًا ثم مات وترك ثلاثة بنين فحق الورثة مال وتسع مال ناقص بشيء وثلث شيء وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى». وقد أعيد نشر هذا البحث القصير لابن كمال باشا أيضًا بصورة منفصلة على يد حسن السماحي سويدان تحت عنوان: **رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها وبيان طبقات المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا** (دمشق: دار القادري، ٢٠٠٨)، ص٣٣ ـ ٣٤.

على الأقل اجتهاد هؤلاء المؤسسين). وهناك العديد من الحجج المختلفة التي أوردها القائلون بالفتور، أحدها القول بتعذر فهم الاجتهاد الفقهي العميق بمرور الوقت. وهذا ـ وفقًا للشوكاني ـ غير منطقي؛ لأن المعرفة الفقهية بمرور القرون قد صارت أكثر تنظيمًا، وأيسر من ذي قبل. ووفقًا للشوكاني أيضًا فإن التفاسير القرآنية الآن كثيرة ويسيرة، وهو ما ينطبق على العلم بالأحاديث النبوية التي اعتادت الأجيال الأولى الترحال للحصول عليها. ويختم الشوكاني بأن الاجتهاد الآن أيسر من الاجتهاد على المتقدمين، وأن هؤلاء المنكرين مخطئون؛ لأنهم «لما عكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه»[٩].

يحاول الشوكاني تحديد مجتهدين معينين لكل جيل، وخاصة تلك الأزمان التي افترض بعضهم عدم وجود مجتهدين فيها. ونؤكد مرة أخرى أن المسألة مسألة تقييم؛ أي الحكم بما إذا كانت الأنشطة الفقهية لشخص ما دليلًا كافيًا على أهلية هذا الشخص للاجتهاد، وما إذا كان هذا الشخص تابعًا لمذهب معين أم أنه فقيه مستقل. وهذا التناقض ـ على المرء القبول بأن تقييم الأفراد سيختلف من «حكم» لآخر ـ يعيدنا إلى حيث بدأنا. وسيبقى الاجتهاد أمرًا غير محسوم مهما فعلنا لتحديد معناه، ولن ينتج التعلق بالأصول إلا لبسًا ما لم يُقدَّم شرح كامل لكل الاصطلاحات المستخدمة.

من السهل ـ بناءً على هذا النقاش ـ رؤية كيف ينشأ الالتباس حول ما يُتوقَّع بالضبط من شخص يهدف إلى الوصول إلى أهلية الاجتهاد. ومع ذلك، فإن سهولة فهم رأي معين، أو القدرة على التعامل مع كل نص من نصوص النقاشات الفقهية ـ لا يمكن اعتبارها معيارًا لبلوغ الاجتهاد؛ فالاجتهاد هو المَلَكة التي بها يستطيع المشتغل بالفقه فهم المواقف الفقهية ومناقشتها استنادًا إلى المبادئ التي هي ذاتها غير قابلة للاستقاء ببساطة من أي مذهب فقهي. وهذا يعني أن أي شخص ذكي يمكن أن يدرس الفقه الإسلامي مدةً طويلةً ولكنه يظل غير قادر على أن يكون جزءًا منه؛ وذلك لأن بؤرة تركيزه مُنصبَّة على محاولة فهم وتقييم الأقوال الفقهية من الخارج،

(٩) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (رياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٠)، ص١٠٣٥ ـ ١٠٤٢.

بدلًا من تحمل مسؤولية الانخراط في تقييم تلك الأقوال لنفسه. وقد تكون تلك نقطة واضحة أو غامضة، حسب فهم الشخص لطبيعة الاجتهاد الفقهي الإسلامي.

الاجتهاد والمذهب

كي نفهم معنى الاجتهاد بلغة الأصوليين؛ علينا التفكير فيه كنشاط كان متاحًا لكل الأجيال المسلمة قبل وبعد تأسيس المذاهب الباقية والبائدة. واصطلاحًا، يبدو أن الاجتهاد قد برز في لحظة تاريخية معينة، وانتشر بين مجموعة معينة من الناس، دالًّا على النشاط الهادف لتكوين رأي مدعوم بالأدلة. ولكن التطور التاريخي للمصطلح نفسه غير ذي صلة بفهم مسألة فتور الشريعة بأنها خلو زمان ما من المجتهدين، وهو أيضًا غير ذي صلة بفهم استخدام المصطلح في لغة فقهاء السنة إلى حد كبير؛ فكيف يمكن لشخص يُصِرّ على معيار مقيَّد بالحقب الزمنية أن يفهم مصطلحًا مثل «اجتهاد الصحابة»؟

وربما كان استخدام ابن تيمية أو غيره من فقهاء العصور الوسطى لمصطلح اجتهاد الصحابة ينطوي على مفارقة تاريخية، ولكن هذه النقطة ليست مثار بحثنا. بالتأكيد المفارقة التاريخية تمثل مشكلة؛ لأنها تجعل الناس يخلطون بين معاني المفردات بإزاحتها زمنيًّا إلى الماضي والمستقبل، ولكن الإصرار على التقسيم الزمني الدقيق للمصطلحات يعد مشكلةً أكبر هنا؛ لأنه يعوقنا عن فهم ما يجري في النقاشات الفقهية. وفي الواقع، لا معنى لفرض خوفنا الأكاديمي الحديث من خلط الأزمان والسياقات التاريخية (والذي قد صار شيئًا معادلًا للاتهام باليهودية أمام محاكم التفتيش) على نقاش لفقهاء مسلمين لم يستخدموا صيغة مثالية لمصطلح الاجتهاد في فترة لم يُستخدَم فيها المصطلح للإشارة إلى نقاشات داخل المذهب.

والحجة الزائفة بالحاجة إلى الحيطة؛ لعدم وجود رؤى شاملة قبل ظهور المذاهب الأربعة والتدوين غير الدقيق لمذاهب منقرضة كمذهب الأوزاعي (ت ١٥٧/ ٧٧٤) ومذهب ابن أبي ليلى - تزيد من تعقيد الموقف. وليست هناك حاجة للتعميم حول عصر الصحابة بناءً على الأمثلة المروية، وهذا هو المعنى الذي يمكن في ظله أن نفهم نقل الجويني الإجماع على عدم اتِّباع

مذاهب الصحابة. ولكن من المرجَّح أن تُستبدل سلسلة من المواقف المتشككة في كل ما يمكن للمرء معرفته بشأن القرون الأولى لتاريخ التشريع الإسلامي بسردية بديلة مستقاة من خيال المتشكك. وفي هذه الحال سيكون من الصعب مثلًا فهم كيف تطورت المذاهب المتَّبعة؟ وكيف كانت مناقشةُ الإجماع الذي وقع في زمن الصحابة ممكنةً من دون الوقوع في التساهل بالاستخدام «الفضفاض» للمصطلحات من جانب الأصوليين؟

هناك تشابه كبير بين اجتهاد ما قبل المذاهب واجتهاد ما بعد المذاهب، وإن كانت الظروف التفصيلية لكل من هاتين المرحلتين شديدة الاختلاف. وغالبًا ما يحدث أحد خطأين هنا: (١) الإصرار على وجود الاختلاف بين المرحلتين لدرجة عدم الاعتراف بالتشابهات، أو (٢) الدمج بين الإثنين. ولا بد من التسليم بأن للتشابه مزايا عديدة: إحداها أنه يساعدنا على فهم الأقوال الجديدة حول بقاء الشريعة، على الرغم من انقراض المذاهب، عن طريق الإشارة إلى التجربة القديمة لاجتهاد ما قبل المذاهب. وأحد عيوب الانسياق كثيرًا في اتجاه «الاستدلالات»: تحقيق قدر من الارتياح للتأكيدات الخاصة بصورة الأنشطة الفقهية للصحابة من خلال آرائهم المروية هنا وهناك، وهو سلوك يعادل ذلك التأكيد الذي يقول به السلفيون المتفائلون الذين يعتقدون أن كل ما نحتاجه في فهم السنة هو معرفة طرق نقد الحديث. (ومع ذلك، فلا يمكن إنكار أن لهذا التفاؤل دورًا إيجابيًّا في الإحياء الكبير لدراسات الحديث وبالتأكيد في توسيع دراسة سيرة الصحابة أيضًا. ولكنني مع ذلك أرى أكثر من سلبية في الافتقار التام إلى الحساسية التاريخية). إن ما أعنيه هنا هو ما يمكن تسميته «الاعتماد الزائد» و«عدم الاعتماد الكافي» على المواد التاريخية؛ ففي الحالة الأولى: تكرار الحديث حول موضوعات بعينها يعوق أي فهم ذي معنى لهذه الموضوعات، أما في الحالة الثانية: فإن معدل تغير فكرة أو ممارسة حال انتقالها من عصر إلى آخر قد يكون غير مهم في إطار الصورة الكبرى للدرجة التي تجعل الإصرار على تمييز الأفكار بعضها عن بعض يؤدي إلى تشويه ما حدث وليس توضيحه.

ومن ثم فإن مناقشة كل من الاجتهاد الفقهي قبل المذاهب واجتهاد ما بعد المذاهب يصير حتميًا، وهناك مساحة للاختلاف حول كيفية إجراء هذه المناقشة. يعالج الزركشي (ت ٧٩٤/ ١٣٩٢) شرط «النظر» في المجتهد ـ أي

القدرة على تقييم الدليل ـ بالتحذير من أن ذلك الشرط ربما يُساء فهمه ويتحول إلى أداة لنصرة الارتباط بمذهب معين مقابل التركيز على فهم الدليل. واسترشادًا بآراء ابن دقيق العيد؛ يرى الزركشي أن اشتراط الغزالي معرفة المنطق اليوناني كضرورة للمجتهد يوسّع دائرة شروط الاجتهاد من دون أساس كافٍ؛ لأننا نعرف أن الأولين من المجتهدين لم يكونوا خائضين في المنطق اليوناني، ومع ذلك فقد كانوا قادرين على القيام بواجبهم بالإجابة عن كافة الأسئلة حول كيفية الحكم على الفعل بالقبول، أو بالرد، أو بالاستحباب، أو غير ذلك[١٠]. والمطلوب هنا هو إظهار القدرة على الاستدلال. وفيما يخص الأدوات اللغوية التي يحتاجها المجتهد، يصر ابن دقيق العيد على تمييز مشابه بين المعرفة بلغة العرب ـ بما يجيز للمرء اشتراط مستوى عالٍ من التدقيق للمجتهد ـ والمعرفة بالبحوث والتحقيقات اللغوية التي قد تصل إلى حد الدراسة الفلسفية للغة[١١].

ولا يمكن افتراض حصول معرفة (مطلقة) يمكن للمرء بموجبها الإجابة عن جميع الأسئلة؛ فالمجتهدون الأوائل أنفسهم أمثال مالك والشافعي ـ قد ترددوا في أو أحجموا عن الإجابة عن بعض الأسئلة، وهنا نأتي إلى المقولة المشهورة: من أفتى في كل ما سُئل عنه فهو مجنون[١٢]. وكما ذكرنا في الفصل السابق، فإن الفراغات الموجودة في أي نظام فقهي لا تدل بذاتها على فشل هذا النظام في التمدد إلى هذه المسائل المسكوت عنها، مادام هذا النظام يحتوي على مبادئ يمكن تطبيقها في هذه المسائل.

نسبية الاجتهاد وفتور الشريعة

هل تسمح هذه الشريعة الربانية بأي قدر من النسبية في الاجتهاد؟ وكيف تسمح شريعة ربانية بذلك؟ لا بد من أن تكون الإجابة عن هذا بالسؤال عما إذا كانت الشريعة تَسَعُ قدرًا من النسبية الواضحة بما يكفي بالنسبة إلى هؤلاء الذين يعتقدون أن شرع الله لا يمكن أن يكون نسبيًّا بأي صورة من الصور

---

(١٠) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر العاني (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٩٢)، ج ٦، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١١) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

(أي أن من الواضح عدم إمكانية التوفيق بين النسبية والشريعة). ومع ذلك؛ فهذا الفهم البسيط لا يساعد على الفهم أو الإيضاح؛ فالفقيه والأصولي المسلم في حاجة لمثل نسبية الاجتهاد كي يفهم حياة الشريعة في العالم طوال تاريخها.

وتعريف الفقه نفسه يحدد أسلوب مناقشة هذه القضية؛ فهو نوع من العلم، والعلم - المطلق - أقرب إلى اليقين منه إلى الظن، ولكن قيمة الفرضيات الشرعية للفقه ليست سوى ظنية؛ ومن ثم، فما يرفع الفقه إلى مرتبة العلم هو فقط التيقن بأن على المرء اتباع ما هو ظني؛ لأنه الأفضل بين البدائل المتاحة كافة. وحتى على هذا المستوى النظري، فالشريعة - باستثناء مساحة الإجماع الضيقة - لا يمكن أن تتألف من أكثر من ظن يجب اتّباعه. وهذه هي مراتب الإدراك للعلم وفقًا لهذه الصيغة:

١ - العلم الصحيح (اليقين) يتسم بكلٍّ من اليقين ومطابقة الواقع؛ فقَولي مثلًا: إن قميصي (الأبيض) أبيض - يرتقي إلى درجة العلم.

٢ - الظن (الحكم المرجَّح صوابه) يتسم بمطابقة الواقع لكن دون يقين؛ فقَولي مثلًا: إن قميصي (الأبيض) على الأرجح أبيض - هو ظن.

٣ - الشك (تعليق الحكم)؛ كقَولي: ليس لديَّ فكرة حول لون القميص، وهذا يحدث في حالة الأدلة المتساوية المتضاربة مقابل عدم وجود دليل على الإطلاق.

٤ - الوهم (الحكم غير الصائب المبني على الظن)؛ كقَولي: أظن أن القميص أصفر اللون، بينما هو في الحقيقة أبيض.

٥ - الجهل (الحكم اليقيني غير الصائب)؛ كقَولي: إني على يقين بأن القميص أصفر اللون، بينما هو بالفعل أبيض. وهناك توصيفات تقسم الجهل إلى قسمين: أحدهما جهل بسيط (مثل: ليس لديَّ فكرة عن لون القميص، حتى أنا لا أعرف ما هو القميص)، والآخر جهل مركب، وهو ينتمي إلى هذه الفئة؛ أي الحكم غير الصحيح على وجه اليقين.

وقد ينبني الفقه على الظن، ولكن هل يؤكد ذلك كون اجتهاد الشريعة

منطويًا على النسبية؟ سيؤكد كثيرون أن الشريعة والفقه غير متطابقين. وزيادة على ذلك، فإن عدم اليقين بالنسبة إلى الأحكام لا يعني أنها نسبية. وأخيرًا، فإن الإجماع يجعل بعض الأحكام دائمة وجازمة. فلْنعرض هذه الاعتراضات الثلاثة كلًّا على حدة.

لا شك في أن الشريعة والفقه غير متطابقين، والمحاولات (الجيدة) للتمييز الكامل بينهما تعكس علاقتهما المركبة. وبالفعل يُستخدم كلٌّ من اللفظين بالتبادل في ظل سياقات معينة، وخاصة عند تطبيق الصيغة الوصفية لكلٍّ منهما؛ فالحكم الشرعي والحكم الفقهي قد يُعطِيان المدلول نفسه، وعند استخدامهما للإشارة إلى مدلولات مختلفة، تبقى تلك المدلولات غير منفصلة، أي تظل متداخلة؛ فالقواعد الفقهية مثلًا تنتمي إلى نطاق العموميات في آراء ومبادئ مذهب معين، أما القواعد الشرعية فهي أقل وضوحًا؛ فقد تدل على مبادئ دائمة مثل تفضيل فعل ثبت تواتره عن النبي على فعل غيره توافقت عليه الأجيال التالية، حتى مع التسليم باحتمال وجود أقوال تدعم تبنِّي الفعل الثاني. وفي بعض الأحيان يفيد التمييز بين مجموعات قواعدية مثل القواعد الفقهية والقواعد الشرعية من مرونة مصطلح القواعد، الذي قد يعني: مبادئ، أو أسسًا، أو أصولًا - من بين احتمالات أخرى. ومقصدي هو أنه من غير المرجَّح أن ينجح التمييز المفاهيمي البسيط بين الشريعة والفقه ما لم يقرِّر المرء فرض تمييز قياسي بين القواعد الشرعية، وقواعد الشريعة، وقواعد الشرع. والنقطة الأكثر ارتباطًا بالموضوع هنا هي أن الشريعة عمليًا لا يمكن أن تخرج عن السمة الظنية للفقه بالكلية.

أما بخصوص الاعتراض بأن عدم اليقين لا يؤدي إلى النسبية، فالإجابة مرة أخرى هي: نعم ولا، والأغلب أنها لا؛ فالخلاف بين الفقهاء والافتراض العملي بصحة جميع الأقوال بالنسبة إلى العامة وصحة أحد الأقوال فقط بالنسبة إلى الفقيه العامل بالاجتهاد بحثًا عن حكم الله يؤديان إلى النسبية العملية. صحيح أن حكم القاضي ينشئ يقينًا عمليًا ويؤدي إلى عدم الاستمرار في النظر الفقهي للمسألة لانتهاء المسألة بالتحكيم، وسأناقش هذه المسألة في الفقرة التي تلي الفقرة القادمة، ولكن هذا دليل على النسبية الفقهية إن شئت وليس العكس.

والإجماع ـ إضافة إلى نطاقه المحدود ـ قد يُنظَر إليه غالبًا على أنه توافق في الرأي على قراءات لمجموعة من النصوص ذات الصلة بمسألة معينة، وحالات الإجماع الباقية مبنية على مبادئ أصولية لا غنى عنها للأجيال الجديدة من الفقهاء. ولكن هذا خارج نطاق الممارسة التشريعية بالمعنى الدقيق؛ كما أن الإجماع يدل على المشترك بين جميع الفقهاء وليس على تفاصيل الشريعة. والشريعة، التي هي ذات الشريعة الربانية، هي الشريعة الوضعية، على الرغم ممّا قد ينتجه خطاب التمييز بين الشريعة السماوية والشريعة الوضعية من اعتقاد لدى البعض. ففي حين قد تضفي لغة كبار فقهاء العصور الوسطى في بعض الأحيان انطباعًا بأنهم ربما شعروا بالإلهام في اجتهادهم الفقهي، إلا أنهم لم يكونوا يرون أن كتاباتهم جاءت نتيجة «لحالات من الإلهام»، بخلاف ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) الذي كان يرى أنه حين كتب **الفتوحات** كان مدفوعًا لقول أشياء معينة أو أن يده كانت مدفوعة لكتابة أشياء معينة. والحكم المستند إلى الإلهام مرفوض عمليًّا كمصدر للتشريع بين فقهاء السنة؛ فاجتهاد الشريعة هو بالفعل أمر نسبي كالفقه.

هناك اختلاف بشأن ما إذا كان الصواب في مسألة معينة هو رأي واحد أم آراء متعددة، مع تأكيد الفروق بين المسائل الكلامية والمسائل الأصولية للقضايا العملية[(١٣)]. ومع التركيز في المسائل العملية، تبقى الاختلافات بشأن ما إذا كان كل هؤلاء المختلفين على صواب أم أن أحدهم فقط هو المصيب. وتأكيد صواب رأي المرء (مع التسليم باحتمالية صواب آراء الآخرين) يحكم ممارسة الاجتهاد. ففي كتابه **نصرة القولين** ـ مثلًا ـ يقول ابن القاص (ت ٣٣٥/٩٤٦): إن إجازة النظر إلى اجتهادين متعارضين على أنهما «صواب» في نفس المسألة قد يؤدي إلى زواج امرأة زواجًا شرعيًّا بثلاثة رجال (استنادًا إلى فتوى مالكية وحُكمَيْ محكمةٍ مستندَيْن إلى المذهب الحنفي في مثال يعرضه في كتابه)، أو لكل واحد من اثنين الحق شرعًا في

---

(١٣) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العربي، ١٩٦٤)، ج ٢، ص٩٤٩ ـ ٩٥٢ و٩٥٦ ـ ٩٥٧. السيوطي، **التحدث بنعمة الله**، تحقيق إليزابيث ماري سارتين (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٢؛ كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٧٥)، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.

أن يقتل الآخر قصاصًا[١٤]. (نعم، ربما يكون تأكيد ابن القاص هنا ذا علاقة بكونه شافعيًا، ولكن هذه النقطة الأساسية تتسق مع مبدأ عدم التمذهب بمذهب معين). وبناءً على ذلك، لا يجوز أن يعتبر إشارة النبي (ﷺ) إلى أن لكل مجتهد أجرًا على اجتهاده ـ دليلًا على أن الاجتهادات المتعارضة يمكن أن تكون جميعًا صائبة[١٥].

وعلى أي حال، فإن اليقين العملي مفترَض في الحكم القضائي الذي يمنعنا من نقضه، ولكن هذا اليقين نابع من الطبيعة القضائية للحكم ـ حقيقة أنه يدعم مطالبات بممتلكات مادية أو أبوة أو ما شابه. ومع ذلك، فإن الحجة الرئيسة ضد نقض حكم قضائي تؤكد قصوره معرفيًّا؛ لكون حُجة أن النقض يمكن أن يواجه نقضًا آخر وهكذا ـ تقتضي بقاء الحكم الأول. أي أن الحكم ينبغي أن يبقى؛ لأنه لا هذا الحكم ولا أي بديل له يمكن اعتباره بعد المقارنة متفوقًا. وهذا يؤكد أنه عند غياب اليقين، يحل الظن كمعيار مرغوب. وإجمالًا، فإن هاتين السمتين (التعددية في الصواب والإصرار العملي على الرأي الصواب) تدلَّان على أن إنكار النسبية بالتمسك بالمصدر الرباني للشريعة غير مقنع.

على المرء أيضًا أن يتذكر أن الشريعة تتجلى في واقع الحياة التي هي بطبيعة الحال مليئة بالأحداث الطارئة. واختلاف الظروف المتعلقة بمسألة معينة يحوِّل إجابةً صحيحة إلى إجابةٍ غير ذات صلة عند معالجة ما يبدو ـ ظاهريًّا فقط ـ أنه نفس المسألة. والتشابه الظاهر بين مسألتين يمكن إنكاره إذا اختلفت العادات والأعراف الاجتماعية ذات الصلة بالمسألتين قيد النظر؛ ومن ثم فإن معرفة الأعراف الاجتماعية تعد جزءًا من معرفة الحكم الصحيح.

وفي هذا السياق، قد يفهم المرء الحجج المؤيدة والمعارضة لزوال السلطة الفقهية عند مناقشة سمات لازمة كالعَرَضية والنسبية. والحجج التي يقدمها المتكلم المعتزلي الكعبي، والأصوليون الحنابلة لرفض أطروحة فتور

(١٤) أبو العباس ابن القاص، **نصرة القولين**، تحقيق مازن الزبيبي (بيروت: دار البيروني، ٢٠٠٩)، ص٦١ ـ ٦٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٤٧.

الشريعة ـ تستشهد بعدل الله بين خلقه، والذي يوجب منحهم قدرًا أساسيًّا من العلم به وبكيفية عبادته؛ ومن ثم تتعارض مع اندراس الشريعة. وخلافًا لهذه المواقف، يقبل جمهور الأشاعرة فتور الشريعة كاحتمال لا نقيض له؛ فغياب مصدر لهداية الخلق لا يتعارض مع عدل الله (فهو سيعاملهم بعدله في كل الأحوال). وحين تشهد الشريعة فتورًا لا يُتوقَّع من الناس أن يفعلوا المستحيل؛ أي أن يطلبوا نصح الفقهاء غير الموجودين حينئذٍ، بل عليهم بذل وسعهم فقط وهذا هو جُلُّ المطلوب منهم.

إن الاجتهاد أداة لتوليد المعرفة بأحكام أفعال البشر؛ ولذا فهذه الأداة لازمة للوصول إلى المعرفة العملية بالشريعة بوصفها هديًا للسلوك البشري. وصعوبة الحكم على الاجتهاد من خارجه ـ أي من جانب غير المجتهدين ـ هي عقبةٌ في طريق أي إثبات لموت الشريعة.

القسم الثاني

مجتهدون وغير مجتهدين

يعرض هذا القسم مناظرة افتراضية بين المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة حول فتور الشريعة، ومنها تتضح طبيعة القضية ومعالمها في العصر قبل الحديث.

الفصل الرابع

ماذا لو نسينا الشريعة!

استهل القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي تقريبًا) بنقاشات متناثرة حول مصير الشريعة، وبنهاية القرن الخامس (الحادي عشر)، تشكلت ثلاثة آراء واضحة حول هذا الموضوع. وهذه الآراء الثلاثة هي التي غلبت على النقاش حول مصير الشريعة (حتى نهايته فيما يمكن أن نطلق على تلك الفترة من النقاش «المرحلة التقليدية»)، [وكما قلت، فإني هنا أفكر في حاشية حسن العطار (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٥) على شرح المحلي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٣) على كتاب السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٦٩) **جمع الجوامع**]، ثم بعد تلك الفترة بدأ نقاش جديد، أو مرحلة جديدة من النقاش، وهي قد تتداخل قليلًا مع المرحلة القديمة، وتبدأ هذه المرحلة بكتابات الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤). والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الذي حدث فيما بين القرن الرابع/العاشر ونهاية القرن الخامس/الحادي عشر وأدى إلى تطور النقاش حول فتور الشريعة على هذا النحو؟

في البداية، كان هناك رأيان حول الموضوع؛ أحدهما ـ والذي تطور فيما بعد إلى موقف منهجي وقُدِّم على أنه رأي فقهاء الأشاعرة ومتكلميهم ـ أنه لم يكن هناك دليل عقلي أو نقلي على ديمومة حيوية الشريعة؛ بعبارة أخرى: إن الشريعة قد تشهد فتورًا بالفعل. وهذا الرأي يمكن تسميته جدلًا بالرأي المعارض لرأي المعتزلة، إذا اعتبرنا الفكر المعتزلي هو المسؤول ـ في المقام الأول ـ عن إثارة سؤال: هل للشريعة بداية ونهاية (على الرغم من أن هناك عدة أسباب وجيهة تمنعنا من تحديد نقطة البداية بدقة؛ وعند استعراض كتاب **المعتمد** لأبي الحسن البصري (الشافعي المعتزلي ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) تثور أسئلة حول مدى صحة التأكيد بأن فقهاء المعتزلة ومتكلميهم قد ركزوا على هذه القضية بدرجة كبيرة). وربما يكون الفكر الشيعي (وخاصة

الإسماعيلي) في القرن الرابع/العاشر قد أحدث بعض التأثير في دفع قضية «نهاية الزمان» إلى الواجهة. ولكن أبا المعالي الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) هو الذي طرح أبرز صياغة مؤثرة للرأي الأشعري (أو الرأي المعارض لرأي المعتزلة). وبالتزامن مع ذلك إلى حد ما برز رأي الحنابلة، الذي انتهى إلى نفس رأي المعتزلة ولكن مع استدلال يناقض معتقدات المعتزلة، وهذا الرأي ظهر عند فقهاء الحنابلة، مثل أبي الخطاب الكلوذاني (ت ٥١١/ ١١١٦) في كتابه **التمهيد**. ولا يصح أن يقيدنا اختيار الجويني للكعبي كمحاور - كون الكعبي معتزليًّا يقول بفتور الشريعة - لفترة طويلة؛ فقد نُسب إلى الكعبي قولٌ لا يخلو من غلو بأن الله لن يسمح بفتور الشريعة، لأنه يجب عليه فعل الأصلح، كما لم يسمح بفتور الشرائع السابقة قبل إنزال الرسالة الخاتمة. وهذا الرأي ينكر كون التاريخ الإنساني قد شهد انقطاعًا لوحي الله وشرعه. ويجدر النظر فيما إذا كان هذا الرأي - بصورته هذه - يعود في أصوله إلى بدايات المعتزلة. ولكن هذا ربما يبعدنا أكثر عن الموضوع، وربما يولد أيضًا مزيدًا من الجدل أكثر من أن يفيد في إلقاء الضوء على النقاش الحقيقي بشأن حياة الشريعة ومصيرها؛ لذا يكفي فقط عرض القليل من الملاحظات.

في كتابه **الانتصار**، يشير الخياط (ت ٢٩٩/ ٩١٢) إلى الارتباط بين مسألة فتور الشريعة ومسائل أخرى، بما يكشف صلة الشيعة بهذا النقاش منذ مرحلة مبكرة. وتشمل هذه المسائل، قضية «من يبلغ الشرع» و«ما إذا كان هذا المبلغ معصومًا». وينقل الخياط عن الرافضة (وهم شيعة) إصرارهم على أن من يبلغ رسالة الله يجب أن يكون إمامًا معصومًا (ومن ثم فإن المجتهدين الأقل في الدرجة غير كافين)، في حين يرى هشام الفوطي (ت ٢١٧/ ٨٣٣) وأبو هذيل العلاف (ت ٢٣٥/ ٨٤٩) أن الله لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء يبلغون هديه، ويكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم - سواء عرفهم الناس بأعيانهم أم لا[1].

---

(١) أبو الحسين الخياط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق هنريك صمويل نيبرج (بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣)، هذه الطبعة هي طبعة مصورة عن طبعة القاهرة ١٩٢٥، ص١٦٢ - ١٦٣. هذا الرأي الذي يتبناه العلاف موجود عند الشهرستاني (ت ٥٤٧/ ١١٥٣) في كتاب **الملل والنحل** (القاهرة: بولاق، ١٢٦٣/ ١٨٤٧)، ص٢٨، باعتبارها النقطة الأخيرة من النقاط العشرة المختصة بنظامه، إلا أن الصفة «معصوم» أضيفت إلى الصفات التي يتمتع بها هؤلاء الذين يبلغون رسالة الله حسبما يرى العلاف. ففي أحد استطراداته عند تناوله لمسألة مساندة المتوكل لما أسماه =

كما يُنسَب إلى أبي هذيل العلاف نفسه ما اعتبره الأشاعرة (فيما بعد) الرأي السائد لدى المعتزلة ـ وهو القول بأن العقل غير المؤيَّد بالشرع ـ قبل ورود الشرع ـ كافٍ لإقامة الحجة خُلُقًا ودينًا. ويورد الشهرستاني (ت ٥٤٧/ ١١٥٣) ذلك في كتابه **الملل والنحل** كقاعدة سابعة من عشر قواعد انفرد بها العلاف عن أصحابه من المتكلمين، وتتعلق بإصراره على أن النظر قبل الوحي يؤدي إلى معرفة الله، وأن تقصير المكلف في تلك المعرفة يستوجب العقوبة، وأن المكلف يجب أن يميز ـ بهذا العقل غير المؤيَّد ـ (وبمعزل عن أي وحي) حُسن الحَسَن وقُبح القبيح كالكذب والجور[٢].

وبالنظر إلى مسألة الهدي الإلهي والإمامة في أي مجتمع بشري، يمكننا اعتبار رأي الشيعة محورًا لآراء متطرفة عديدة، إذ يرون في الإمام المعصوم حلًا لمسألة وجود العدل الإلهي من خلال ممثل للوحي. ويمكن الرد مثلما فعل العالمان المعتزليان السابقان (الفوطي والعلاف) على هذا الاتجاه ـ بأن وجود مبلغين لرسالة الله معصومين غير ضروري، حيث يبدو أن الناس في معظم الأزمان قد عاشوا بغير أنبياء؛ فالأنبياء قد بُعثوا في أوقات وأماكن معينة. ولو كان الأنبياء هم الطريقة الوحيدة لمعرفة الله وللتمييز بين الخير والشر لأدى بنا ذلك إلى الخاتمة العبثية التي يغيب فيها الهدي الإلهي عن غالب التاريخ البشري؛ وهذا ما يتعارض بجلاء مع العدل الإلهي. وفي مقابل هذا الرأي، ورفضًا أيضًا للنظرية الشيعية؛ يمكن الرد بأن حالات خلو أزمنة معينة من الأنبياء قد حدثت ولكن من دون أن تتعارض مع العدل الإلهي؛ إذ بالإمكان الاعتقاد بأن حالات الخلو تلك لم تكن تامة (فهي كحالات مرَضية لا حالات موت)، حيث شهدت وجود آثار لوحي سابق. ومن ثم، يجب عدم النظر إلى حالات الخلو تلك كدليل على موت الشريعة ـ إذ الموت والمرض ليسا واحدًا عند أحد من الناس.

= منهاج سنة النبي، أورد المسعودي (ت ٣٤٤/ ٩٥٦) في كتابه مروج الذهب (بيروت: دار القلم، ١٩٨٩)، ج ٤، ص١٠٠ ـ ١٠١ (ذكر الأحداث التي وقعت سنة ٢٣٢ في عهد المتوكل) قصة منقولة عن أبي عيسى الوراق في كتابه المجالس حول مناظرة بين هشام بن الحكم (ت ١٧٩/ ٧٩٥)، ممثلاً لرأي الشيعة فيما يتعلق بالحاجة إلى نصب إمام، وعمرو بن عبيد المعتزلي (ت ١٤٤/ ٧٦١)، حيث ارتبطت مسألة الحاجة إلى الإمام بحاجة الجسم إلى العقل، الذي من دونه تتعطل جميع الحواس في نهاية المطاف وتصبح بلا فائدة. وقد وجدت هذه القصة طريقها إلى العديد من المصادر بعد ذلك.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص٢٧.

ويبدو أن الرأي الأخير الذي قد يروق ذاكرةَ (الفقهاء والعامة) عن الشرائع السابقة كأساس للهدي الإلهي - لا يتسق بسهولة مع آراء المعتزلة السابقة؛ ولذا لم يلقَ قبولًا، كما أن التأكيد على بقاء المعرفة والمبادئ المستندة إلى العقل موجود في كثير من الأدبيات المعتزلية، في حين تؤسِّس آراء أخرى لكُتاب معتزلة فكرة كون كل عصر له أئمته وهادوه. ولكن اللغة المعبرة عن هذه الأفكار لا تتضمن أي دليل ردًّا على السؤال الدقيق الذي طرحناه. لننظر مثلًا إلى تأكيد الجاحظ (ت ٢٥٢/٨٦٦) أنه لم يخلُ زمن من الأزمان من علماء محقين «مخضوا الحكمة وعجموا عيدانها» ووضعوا الكتب في ضروب العلوم وفنون الآداب (وهو الفكر الذي سيردده الحنبلي أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨/١٠٦٦) كما سنرى في الفصل السادس)[٣]. وقد يُنظَر إلى هذا بأنه التزام (أو على العكس من ذلك عدم اعتبار) الجاحظ بالرأي القائل بأن الهدي الرباني لن يزول من هذا العالم، بغض النظر عن الأدلة التاريخية على التقلبات في تعلق الناس بما يمكن النظر إليه كمصدر لهذا الهدي، وبعيدًا عن بزوغ أو سقوط القوى أو اتباع الأوامر التي تنتج عن الأفكار والسلطة القائمة (والتي يمكن أن تحدث في إطار العصر الواحد).

في الحقيقة، يبدو أن الجاحظ يقبل القول بأن العلم سينحسر مع الزمن، وأن ذلك سيكون نتيجة لقلة مبالاة الناس أكثر من كونه نتيجة لأي سبب «طبيعي» أو خارق للطبيعة. حتى في زمنه كانت هناك دلائل على ضياع العلم، كما شاعت مفاهيم وعقائد معارضة لأقوال واعتقادات السلف أو العصور السالفة. ويبدو أنه بنهاية الزمان سيسود الجهل. ومن المعروف أن كبار العلماء لا يبقون إلى آخر الزمان، وأن من يجيء بعدهم لا يقوم مقامهم[٤]. وفي الرسالة نفسها، يطرح الجاحظ أنه في آخر الزمان سينشغل الناس بدقائق الكلام (بالمسائل المعرفية المجردة) عن إتقان جليل الأحكام (المعرفة التفصيلية)[٥]؛ مما حدا به إلى ترديد التحسر على ضياع العلم تدريجيًّا.

---

(٣) عمرو بن بحر الجاحظ، **مجموع رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الخانجي، ١٩٦٤)، **فصل ما بين العداوة والحسد**، ج ١، ص٣٣٨.

(٤) المصدر نفسه، **حجج النبوة**، ج ٣، ص٢٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٢٧.

وكان الكعبي ممن يميلون إلى إنكار حدوث تلك الثغرات (عدم وجود شريعة) على الإطلاق، ولأن آراءه في هذا النقاش نقلها عنه آخرون (لضياع معظم كتاباته)، فهو يظهر في كتابات متكلمي الأشاعرة وأصوليبهم لا كفيلسوف أو متكلم حقيقي، ولكن كشخصية مثالية هلامية تقريبًا، أو حتى أسوأ من ذلك، كمثار للسخرية. وقد استمرت تلك النظرة السلبية له بين الأشاعرة طوال الألفية التالية.

وفي هذا النقاش، يعرِّض الكعبي نفسه للنقد (أ) بالقول بأن الشرائع الإلهية لم تشهد فتورًا بمعنى الغياب الكامل من دون وجود بديل لها، و(ب) بتعليل ذلك بوجوب رعاية الأصلح على الله. وكل من هذين الرأيين عرضة للتفنيد؛ مما أنتج حشدًا من المناظرات الافتراضية، التي استمرت لوقت طويل. وقد أوضح الجويني أوجه الخلل الرئيسة في موقف الكعبي من مسألة الفتور قبل أن يحوِّل دفة النقاش تجاه «ما ينبغي فعله» حين يخلو الزمان عن الهدي الإلهي. وحين يعرض الجويني للوحي قبل المحمدي، فهو يشير إلى أنه حتى بمنظور بعض المعتزلة، فإن هذه الشرائع قد تكون شهدت فتورًا بالفعل. ومرة ثانية، يفقد الكعبي هنا التأييد الكامل من جانب المعتزلة؛ فهو يؤمن بما يسميه رعاية الأصلح، ويضيف بأن الناس إذا قبلوا مسلك شريعتهم، فالأصلح أن يبقيه الله، ففتورها سيسبب الانحراف عن سبيلها، وهو نقيض الأصلح. ويتساءل الجويني عما إذا كانت هناك فوائد وميزات أخرى يمكن استقاؤها من السماح بفتور الشريعة، مثل ترك الناس يعملون بمقتضى عقولهم في معرفة واجباتهم والتزاماتهم.

وأما بالنسبة إلى شريعتنا؛ فمن سينكرون فتورها هم من ينكرون فتور أي شريعة سابقة، ومن يختلفون حول مصير الشرائع السابقة يختلفون حول هذه الشريعة؛ لأن بعضهم يؤمن بأنها شريعة واحدة، أي أنها جميعًا تشهد فتورًا، ولكن البعض الآخر يقول بأن هذه الشريعة مختلفة. والتمييز بينها وبين ما سبقها من شرائع مبني على الفكرة المغلوطة بأنه نظرًا لكون هذه الشريعة هي خاتمة الشرائع، فإن فتورها سيخلق فجوة (عدم وجود هداية) في نهاية عالمنا ومن ثم في نهاية الزمان. ولو كانت الحجة هنا هي أن الفجوات لا تحدث في نهاية زمن أي شريعة ربانية، سواء تبعتها شريعة أخرى أم لا، فإن من يقبلون بفتور الشرائع السابقة سيعارضونها. ولكن إذا كانت الحجة هي

افتراض كون وجود فجوة في نهاية العالم سيختلف نوعيًا عن أي فجوة يمكن أن تكون قد حدثت تاريخيًا بين شريعتين سابقتين؛ فهذا التمييز يحتاج بيانًا (وذلك غير ممكن). فمن عاش في فترة بين شريعتين، ومن يعيش في الفترة ما بين الشريعة الخاتمة ونهاية الزمان يواجهان التحدي نفسه[٦]. ومن ثم، لا يمكن إلا القول بأن كل الشرائع تواجه المصير نفسه ـ أي أنها تبقى جميعها أو تشهد فتورًا جميعها.

ومع غياب الشريعة، لا يبقى لدينا خيار سوى القول بسقوط التكليف البشري أو باستناده إلى شيء آخر. ولو ظل التكليف البشري على الرغم من غياب الشريعة، فسيكون ذلك أسهل بالنسبة إلى أي معتزلي؛ لأن المعتزلة يؤمنون بأن «العقل البشري» يصلح كأساس لإدراك القواعد والواجبات المؤدية إلى الثواب والعقاب في الآخرة.

العقل والاجتهاد؛ الثواب والعقاب

لن يكون من العدل في عرض هذه القضية التوقف عند هذا التمثيل الفاتر لرأي المعتزلة، وخاصة إذا كان تفصيل ما سبق مُستقى جزئيًا من تفنيد لهذا الرأي. ولن يكون الكعبي «الهزلي» أو أي معتزلي آخر قادرًا على الدفاع عن رأيه لو تركنا هذا الدور لمفنديه، سواء كان المفند الجويني أو غيره. ولا شك في أن الأشاعرة رأوا في المعتزلة خصومًا عُتاةً، في حين حظي الكعبي (أبو القاسم البلخي) بمدح خصومه في النقاش، بفضل توقد عقله وفهمه للقضايا، ويمكننا حتى القول بأن الهجوم عليه وجعله أضحوكة يعود إلى إنجازاته الخاصة؛ فالعلاقة بين قوة الرأي ومعارضته تكون غالبًا علاقةً طرديةً لا عكسية.

وكما أوضحت في الفصل الثاني، فإن كل موقف يمكن فهمه على نحو أفضل إذا تم ربطه بالقضايا الأخرى «ذات الصلة». وسأحاول في بقية هذا الفصل عرض هذه القضايا ذات الصلة التي تُظهِر النظرية المعتزلية حول فتور الشريعة بطريقة معقولة بدلًا من إبراز نقاط ضعفها. وفي هذا الصدد، يقدم

(٦) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة، قطر: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ج ٢، ص٨٧٩ ـ ٨٨١.

الأصولي المعتزلي الشافعي أبو الحسين البصري نفسه كمصدر جيد. ومن قبل البصري، كان معلمه عبد الجبار (ت ٤١٥/١٠٢٥) يقول بخلو بعض الأزمان من كلٍّ من الأنبياء/الأئمة[٧] وأنه «قد ثبت بالقرآن وغيره الفترة بين الرسل»[٨]. وهؤلاء الذين يرون وجود الإمام دليلًا على هداية الله المستمرة للبشر يحاولون بالفعل إثبات شيء لا يمكن إثباته؛ لأنه «يجوز خلو المكلفين من الرسل»، ولو كان الأئمة ممثلين للرسل فإن خلوهم يمكن إثباته من باب أولى.

وقد قدم البصري إسهامًا كبيرًا إلى النظرية الأصولية؛ إذ يطرح كتابه **المعتمد** مسائل عديدة تحيط بالاجتهاد، وهو الأداة التي تضمن بقاء الشريعة وحيويتها، والتي جعلها الأشاعرة جوهر مسألة فتور الشريعة الخاتمة. ويؤكد تصور البصري للاجتهاد مرونة عملية النظر في كل من (أ) الاستنتاجات الخاصة بالقواعد، و(ب) تأصيلها. فمن حيث الجوهر، يمكن للفقيه المجتهد إعادة النظر في أي مبدأ أو استدلال موروث ضمن قيود قليلة جدًا. ويلاحظ أن البصري كان شافعي المذهب، ولكن يبدو أنه لم يكن يفترض وجود تعارض بين انتماءاته المعتزلية والشافعية، ويتضح تأثر أحكام الفروع التي ذكرها في كتابه **الأصول** بأحكام الشافعية واستدلالاتهم، ولكنه لم يتعرض للدفاع عن كثيرٍ من المبادئ الفقهية العملية بالتفصيل. ووفقًا لمنهج الإمام البصري؛ فإن للعقل السلطة الكاملة قبل ورود الشرع. والأحكام المقبولة بحكم العقل تبقى حتى بعد ورود الشرع؛ لأن الأخير لا يتعارض مع الأول في أحكامه العامة. والوحي نفسه يجب قبوله استنادًا إلى مبادئ نابعة من العقل ـ ومن ثم فإن الحكمة الإلهية تسوِّغ قبول الوحي، وعصمة النبي والمجتمع المسلم ككل تسوِّغ الخضوع لحكمه[٩].

ويتضح فهم البصري للاجتهاد على وجه الخصوص في مناقشته لطبيعة الإجماع؛ فالإجماع يعني اتفاق الفقهاء، وهو أمر يعد نادر الحدوث. فلماذا

---

(٧) عبد الجبار الهمذاني، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق محمد قاسم (القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠)، ج ٢٠ أ، ص١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٩) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العربي، ١٩٦٤)، ج ١، ص١١.

يحدث الإجماع أصلًا؟ لأن من الممكن بالفعل أن تكون هناك قراءة واحدة محتملة للنصوص التأصيلية في القرآن والسنة في بعض الحالات. وبعض الأصوليين يرون أن الإجماع قد يكون دليلًا على نص غائب أو قول للنبي محمد (ﷺ) تلقته العصور الأولى من دون أن يجد طريقه إلى العصور اللاحقة. ولكن لماذا يجب أن يحدث تطابق في الآراء؟ لماذا يجب أن يكون هناك اتفاق على الرغم من احتمال الاختلاف، وعلى الرغم من وجود قراءات معقولة للنصوص التأصيلية و«الحجج السليمة» المتعددة لهذه القراءات؟ هل يمكن تأسيس الإجماع على الاتفاق حول حجة ما؟ بعبارة أخرى: هل يمكن أن ينعقد الإجماع على الاجتهاد؟

الإجابة هي «نعم»؛ إذ يجيز البصري أن يكون الاجتهاد أساسًا للإجماع، وهو ما يزيل غموض اتفاق العصور السابقة، لا على أنها ناشئة عن شرع مفقود كما يرى بعض الأصوليين، ولكن من خلال اتفاق العقول[10]. وهذا يمثل إزالةً للغموض المحيط بالإجماع الذي يراه الأصوليون اللاحقون مصدرًا قطعيَّ الصحة للتشريع، سواء بُنِيَ على نصوص مفقودة أو على نعمة منحها الله لهذه الأمة الخاتمة، بما يستحيل معها أن تجتمع الأمة كلها على خطأ، على الرغم من إمكانية اتفاق بعضها على خطأ في مسألة معينة. ويكتمل منهج البصري أيضًا بأقوال مهمة أخرى، فلا يمكن لأحد أن يفرض على علماء العصور اللاحقة حكمًا أو تعليلًا لعلماء العصور الأولى؛ فلو جاز ذلك لجاز لنا أن نوجب على أي شخص يوافق الشافعي في مسألة ما أن يوافقه في جميع مذهبه؛ ولكن هذا غير مقبول (فهناك بالفعل إجماع على عكس ذلك)[11].

ويضيف البصري أن الله أمرنا بالاجتهاد من جهة العقل وصولًا إلى عبادته بطريقة صحيحة، وأنه يجوز أن يكون الله قد تعبَّد الأنبياء بالاجتهاد والقياس. ولكن الله أمرنا في عبادته أن نعمل بالنص تارة وبالقياس أخرى. ويتساءل البصري: لماذا لا يجوز تعبد الأنبياء أنفسهم بالقياس والاجتهاد؟ هنا يجيب البعض بأن ذلك لكون النبي مختلفًا؛ فهو حاوٍ للعلم الرباني،

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص٥٢٤.
(١١) المصدر نفسه، ص٥١٠.

ومن ثم لا ينبغي ببساطة أن يكون مجتهدًا في البحث عن حكم الله مثلًا، وذلك مردود بتأكيد التشابه بين الأنبياء وغيرهم من المكلفين، المنوط بهم مسؤولية الاستدلال على مراد الله[١٢].

وبذا يجوز حتمًا أن يكون الله قد أعطى النبيّ حق إيراد الأحكام باجتهاد من عنده من خلال مبادئ معينة (أو ربما من خلال فطرة العقل نفسها). ونحن نعلم أن الله لم يفعل ذلك؛ فلماذا يصير الاعتقاد بهذا الجزم أمرًا ذا بال إذًا؟ لأن ذلك في نهاية المطاف أساس كل التكليفات. وحتى لو لم نؤمن بمبدأ وجوب الأصلح على الله، أو بفكرة كون العالم كاملًا ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، فما زال بإمكان المرء الاعتقاد بأن العقل البشري سيوفر ملاذًا من الضلال حال انقراض شرع ما.

إن مستوى الوضوح بشأن كيفية وقوع الاجتهاد وقدرته على إنشاء أحكام (لا، بل ما يشبه القواعد الكونية) يقدم رؤية جديدة لمعنى سؤال فتور الشرائع الربانية. فإثبات مسألة الفتور الآن يقع بالتأكيد على كاهل الخصوم الذين يقولون بأن البشر ربما لا يكونون قادرين على العيش وفقًا لقواعد مستنبطة جزئيًا على الأقل من خلال العقل البشري، في حين أن ذلك يحدث على الدوام من خلال الاجتهاد. إن أوجُه القياس بين موقف النبي وغير النبي تُجِدُّ بقوة جميعَ المحاولات للعودة إلى توظيف سر الوحي لتفكيك الصورة المعقدة التي تتطلب من البشر التفكير باستمرار ـ لتقديم تعليل عقلي لما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه. ولا بد من أن القول المعارض للبصري ـ كما يبدو ـ يشير إلى أن البشر يمكن ببساطة أن يفقدوا إنسانيتهم، أو هذا المظهر من مظاهر إنسانيتهم على أي حال؛ ومن ثم يمكن أن يتوقفوا عن تحقيق أي نجاح في الاشتباك مع العالم إلى الدرجة التي وصلوا إليها حتى الآن.

بالنسبة إلى المعتزلة، فإن الله لم يترك واجب العدل ـ وهم أهل العدل؛ أي: عدل الله. إلا أن هذا لا يستتبع بالضرورة أن تكون القواعد الناشئة عن الاستدلال العقلي مؤدية إلى واجبات تطابق الأحكام المعروفة عن طريق

(١٢) المصدر نفسه، ص٧١٩ ـ ٧٢٠.

الشرع. فالأحكام المبنية على الاستدلال العقلي فقط ربما تجلب الثناء لمن يعملون بها واللوم لمن يهملونها، ولكن هذا لا يستلزم التساوي بالثواب والعقاب المذكورين في شرع الله. وأخيرًا، فمن لم يسمع بالشرع إطلاقًا لا يمكن أن نتوقع منه تحمُّل أي تكليف جاء به هذا الشرع، سواء قَبِلَ التكليف واستحق الثواب على ذلك أم رَفَضَه واستحق العقاب لرفضه.

وتعد مسألة نوع الثواب أو العقاب الناتجين عن هذه الأحكام الواجبة ثانوية مقارنةً بمسألة قُدرة العقل على الانخراط في توليد الأحكام، في وجود الشرع أو عدم وجوده. ويطرح ابن عاشور (ت ١٣٩٣/١٩٧٣) هذه النقطة من خلال تعليقه على القرافي (ت ٦٨٥/ ١٢٨٤)، موضحًا أن المعتزلي يمكن - من دون وقوع تعارض - أن ينكر أي التزام بالقول بأن عذاب الله يُستحَق لعدم التزام التحسين والتقبيح، أي تقدير السلوك بناءً على مجرد العقل. والمعتزلي الذي يؤمن بأن الأحكام القيمية يمكن أن تصدر من دون سند من الشرع يقبل في الحقيقة كون خبر الثواب والعقاب في الآخرة لا يُتلقَّى إلا من قِبَل الشرع لا من قِبَل العقل غير المؤيَّد بالشرع، ومن ثم فإن هذا المعتزلي قد يحمل أي معتقد بشأن كون نوع الثواب أو الثناء أو العقاب أو الذم مستحقًّا لاتِّباع أو عصيان أحكام العقل، مادامت هذه الأحكام لم تطابق تلك الأحكام المذكورة في الشرع؛ خشيةَ أن تُحمَل على كونها تكليفًا للبشر بما لا يطاق[١٣]، أي أن واجب العلم بمحتوى الشرع كان ببساطة غير موجود[١٤].

وفي النهاية، لا بد من أن نميز بين الطوائف المختلفة للمعتزلة (وحتى بين الطوائف المختلفة الأولى للمعتزلة) فيما يتعلق باهتمامهم بتفاصيل مسائل سلطان العقل قبل الشرع؛ فبعض أوائل المعتزلة أصحاب ما قد يُطلَق عليه التوجه الكلامي والبعض الآخر من أصحاب التوجه الأدبي - قد ناقشوا هذه

---

(١٣) هناك خلاف حول ما كان يعتقده أبو الحسن الأشعري بالتحديد فيما يتعلق بهذه المسألة، إضافة إلى الكثير من الجدل حول ما تعنيه عبارة ما لا يطاق. انظر على سبيل المثال أبو عبد الله المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص٦٣ - ٧٠.

(١٤) الطاهر بن عاشور، **التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تعليقًا على كتاب القرافي تنقيح الفصول)** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١/ ١٩٢٢)، ج ١، ص١١٠.

المسألة بصور شتى كما تباينت طرائق تعبيرهم. وكل تلك الآراء وطرائق التعبير قد اختلفت عن معالجة شافعي كالبصري للمسألة؛ إذ رأى التحسين والتقبيح العقليين من منطلق الأحكام الشرعية: الواجب، والمستحب، والمكروه، والحرام. أما الزيدي أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون (ت ١٠٣٣/٤٢٤) فقد تبنى رأيًا مختلفًا عما سبق كله مقدِّمًا طرحًا رائقًا للتحسين والتقبيح في [ما يُعتقَد كونه تعليقًا له على مذهب ابن خلاد والجبائي في الكلام (ت ٩٣٣/٣٢١)][١٥]، وهو بالمناسبة لم يقدم إجابة مُرضِية لكيفية معالجة مسألة فتور الشرائع.

كما يقدم متأخرو المعتزلة الشيعة الذين يجعلون العقل مصدرًا للتشريع بجانب القرآن والسنة والإجماع ـ رؤية مختلفة (حتى إن شخصًا مثل الحاكم الجشمي (ت ١١٠١/٤٩٤)[١٦] الذي قيل عنه: إنه بدأ حنفيًّا وانتهى زيديًّا ـ يمكن الفصل بينه وبين من سبقوه وبين هؤلاء الذين جاؤوا بعده). وهؤلاء المعتزلة يمكن أن يدخلوا جميعًا في مساجلة مع الأشاعرة متَّهِمين إياهم مثلًا بعدم القدرة على تمييز مصطلحَيْ الحُسن والقُبح خارج معنَيَيْهما المنصوص عليهما في الوحي؛ ومن ثم لا يمكنهم مناقشة هذين المصطلحين خارج سياق الشريعة[١٧]. وعلى كل الأحوال، فإن رأي المعتزلة المستقى من هذه المصادر هو أن العقل يمكن أن ينشئ أحكامًا للأفعال قبل ورود الشرع وبعد وروده، وأن التحسين والتقبيح سيبقيان، سواء بَقِيَ الفقهاء أم لا.

الواجب على الله والواجب على البشر

لاستكمال الصورة لا بد من أن نذكر عند النظر في رأي المعتزلة في هذا الموضوع أن مسألة الواجب على الله لا يصح تهميشها في هذا النقاش

---

(١٥) زيادات شرح الأصول ـ طُبع تحت عنوان:

A Basran Mutazilites Theology: Abu 'Ali Muhammad b. Khallad's Usul Reception, edited by Adang, Madelug, and Schmidtke (Leiden: Brill, 2011), pp. 284-285.

(١٦) الحاكم الجشمي البيهقي، **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، تحقيق أ. وجيه (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، ٢٠٠٨). يرى الجشمي أن أركان العلم أربعة: العقول والكتاب والسنة والإجماع. انظر، على سبيل المثال، ص٢٢ وما بعدها.

(١٧) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر العاني (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٩٢)، ج ١، ص١٥١.

أو في النقاشات الأخرى المرتبطة بهذا الموضوع. وقد أشار إمام مفسري المعتزلة الزمخشري (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) إلى أنه من الواجب على الله إرشاد خلقه بأوامر وشرائع متاحة وواضحة؛ إذ يقول في معرض تفسيره للتأكيد الرباني في الآية رقم ١٢ من سورة الليل ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾: «إن الإرشاد إلى الحق واجب علينا بنصب الدلائل وبيان الشرائع».

وهكذا يؤيد القرآن فكرة الواجب على الله، والفرق الرئيس بين الواجب على الله والواجب على الناس أن الله هو الذي أوجب على نفسه تلك الواجبات. وعلى الرغم من أن هناك اختلافات أخرى كبيرة بين الواجب على الله والواجب على الناس كما يظهر في تعليق الزمخشري على «آلام البشر»(١٨)، ولكن ذلك سيأخذنا مرةً أخرى بعيدًا عن موضوعنا.

موقف المعتزلة

إن ندرة الأدلة في هذا المقام يشجع كثيرًا من الناس على تعليق حكمهم على هذا الموضوع، إلا أنه يمكننا استخلاص رأي المعتزلة فيه. بالتأكيد لدينا خيار الصمت، ولكن ذلك يعكس رغبةً في الانتصار على المعاصرين في الجدل حول القضية، تلك الرغبة أكبر من الرغبة في فهم الموقف الذي ربما يكون السبب في إثارة مسألة الفتور. لقد ناقشت المسألة في إطار «لازم المذهب»، أي الاستنتاجات من المواقف المعروفة بدلًا من المواقف المنقولة، ولكن ذلك هو كل ما أمكنني الوصول إليه. وآمل ألا يستدعي ذلك صورًا محتملة من الجدل حول ما إذا كان من الأفضل السكوت هنا، ولكني أرحّب بأي شرح «أفضل» لفهم موقف المعتزلة في هذه المسألة والمسائل الأخرى المرتبطة بها.

إن إنكار الكعبي «للفطرة» ورأيه الغامض حول «الأصلح» لا يظهر عند كثيرين من علماء المعتزلة، ولكن المرء ليس في حاجة إلى موافقة الكعبي في هذه الاعتقادات كي يكون معتزليًا، ولا إلى موافقته كي يؤمن بالحل العقلي

---

(١٨) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، في:
Sabine Schmidke, A Mutazili Creed of az Zamahshari (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd (51, 4), pp. 68-72; esp. p. 70.

لمعالجة مسألة تعذُّر الوصول إلى الشريعة. إن جوهر الموقف المعتزلي المستند إلى التحسين والتقبيح هو صورة للقبول باستمرار التكليف البشري، مع تفاوت درجات الوصول إلى الوحي.

وعلى الرغم من إعراب فلاسفة ومتكلمين مختلفين عن موقف المعتزلة، إلا أنه من الممكن إعادة طرحه كتعبير عن تهافت مسألة الفتور وسخفها. وفتور الشريعة الذي يُعرَّف بأنه غياب المجتهدين عن عصر من العصور - ليس أكثر من اختفاء لصنعة الاجتهاد، أما قدرتنا على معرفة القواعد الصحيحة لحياة فاضلة فهذه مسألة أخرى، وهي حاضرة دائمًا نتيجة عدل الله. ومن الناحية العملية، فإن مسألة خلو المجتهدين الذين يُعلِّمون الناس الأحكام بطرائق معينة تُعيدنا إلى حالة شبيهة بحالة الوضع الأصلي (والتشابهات مع موقف جون رولس غير مقصودة)، من حيث كوننا جميعًا مسؤولين عن أفعالنا - ليس فقط بالعمل وفقًا للقواعد السليمة الموضوعة لنا؛ ولكن أيضًا بتحديد الحَسَنِ من الأفعال كي نتبعه. يقال ذلك دون أي افتراض بأن البشر قد خُلِقوا متساوين في قدراتهم على تحديد هذه القواعد، إن البشر فقط مكلفون إجمالًا بهذا الواجب ولا يمكن أن يسقط عنهم.

إن الإصرار على أن الشريعة لا يمكن أن تشهد فتورًا يمكن فهمه في هذا الإطار؛ فالمدرسة البغدادية، وخاصة أبا القاسم البلخي أو الكعبي، لم تقصد طَرْحَ تكهُّنٍ مستقبليٍّ بسيطٍ بأنَّ صنعة المجتهدين لن تموت. وفي الغالب لم يكن هذا السؤال ذا أهمية في عصره كما أصبح عليه الحال لاحقًا، فربما أضمر كثيرون في عصره وبعده شعورًا بأن هذه الصنعة لم تكن تسلك الاتجاه الصحيح منذ البداية؛ أي أنها شهدت بداية خاطئة. ولكن هذا الأمر لم يكن ذا أهمية كبيرة في الواقع؛ فالتحدي الحقيقي الوحيد لعدل الله كان غياب مصادر الأحكام، التي يعد العقل البشري أحدها، وهذا الغياب لم يكن متخيلًا. والتغيرات في التاريخ البشري في نهاية المطاف هينة، ولا يمكن لها أن تغيِّر الأمور المهمة؛ فليس بإمكانها أن تؤثر في عدل الله.

إن كثيرًا من المعتزلة يسلِّمون بأن الشريعة الخاتمة قد كانت حاضرة، وأن دور العقل هو التعامل معها وليس إنكارها أو إفسادها. وكثير من

متأخري المعتزلة الذين كانوا ينتمون إلى طوائف مختلفة من الشيعة، ينظرون إلى العقل على أنه مصدر التشريع الإلهي نفسه. وربما لم يكن هناك انشغال جاد من جانب كثير منهم بمسألة تعذر الوصول إلى الأحكام الشرعية، وبالفعل يمكن تجنب المسألة بطرائق ذكية متعددة. ولكن المعتزلي الحق ملتزم بتطبيق مبدأ التحسين والتقبيح على مسألة فتور الشريعة، وهو ما يميز بين إجابته عن المسألة وإجابة نظيره الأشعري؛ فلو سُئل معتزليٌّ: «**ماذا لو أننا نسينا الشريعة؟**» من المحتمل أن تكون إجابته: ليس هناك شيء اسمه نسيان عند العقل، فالعقل هو مصدر الشريعة في كل الأزمان.

إن نوعية السؤال المطروح تشكل أساسًا لكثير من الاختلافات حول ما يُنسَب إلى المعتزلة أو إلى غيرهم، سواء نُسِب ذلك إليهم بكتابات الأصوليين والمتكلمين الأشاعرة أو بالنظر المباشر للمعتزلة أنفسهم. فقد يتحول المرء من مجرد نقل نصوص الأشاعرة في وصفهم لآراء المعتزلة إلى التأكد بأن الأشاعرة مخطئون، وليس هناك استحسان لأيٍّ من الموقفين. يقول عبد العظيم الديب (ت ١٤٣١/ ٢٠١٠): إن معظم الأصوليين (أي الأشاعرة ـ فيما أرى) يرون أن المعتزلة كانوا يعتقدون بأن «العقل» هو مصدر الأحكام. ثم يضيف قائلًا: «وعندما قمنا بتتبع نصوص المعتزلة في كتبهم الأصيلة لم نجد هذا صحيحًا **بهذا الإطلاق**، وإنما هذا قول المعتزلة قبل ورود الشرع، أما بعد ورود الشرع فلا حكم إلا لله، ولا يوجد مسلم يقول بغير هذا»[١٩]. وأنا أتفق مع الديب في أن هناك نواحيَ غامضةً في موقف المعتزلة (وأنا بالفعل مستعد للقول بأن الموقف المعتزلي قد لا يكون بهذه البساطة التي يعرض لها الكثيرون)، ولكن فيما يخص مسألة ما إذا كان يمكن النظر إلى موقف المعتزلة على أنه لا يختلف عن رأي متكلمي الأشاعرة ـ حيث يعتنق المسلمون جميعًا نفس المعتقد بشأن سلطة العقل في أي وقت بعد ورود الشريعة ـ ربما تكون هناك مساحة للاختلاف مع الشيخ الديب هنا. (وهو الاختلاف الذي ربما لا يمكن توضيحه أو إنهاؤه تمامًا؛ نظرًا لأن الشيخ قد فارق الحياة).

---

(١٩) مقدمة عبد العظيم الديب على نسخته لكتاب الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) **نهاية المطلب في دراية المذهب** (بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٧)، ص٢٤٧.

ابن رشد

يتفق الأصوليون من غير المعتزلة على الحاجة إلى الأنبياء كوسيلة لإبلاغ الرسالة السماوية إلى البشر؛ ومن ثم يمكن إثبات النبوة بالعقل. وهذا أصل مهم لأي نقاش لاحق بشأن اندراس التعاليم النبوية. ماذا لو لم يؤمن أحد الفلاسفة، وهو أصولي في نفس الوقت، بأن النبوة ثابتة بالعقل في المقام الأول؟ هنا درس نتعلمه من أنموذج ابن رشد، الذي اتهم الأصوليين بمحاولة تمرير بعض «الأقوال» كحجج لإثبات ضرورة النبوة، ثم أكد أن الأصل الوحيد لإثبات النبوة يكمن فيما ورد عن الأنبياء، وأن الاختبار الوحيد للتمييز بين الأنبياء حقًّا ومدعي النبوة هو النجاح أو الفشل في تقديم تعاليم وتشريعات لا يطويها الزمن. وسأورد هنا الجزء الأول من هذا الرأي الذي يعرض فيه ابن رشد أنه ليست هناك حجة لضرورة وجود الرسل. ففي كتابه **الكشف**[٢٠] يقول ابن رشد:

«وليس لقائل أن يقول: إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزًا في العقل، فإن **الجواز** [جواز أن يرسل الله رسلًا] الذي يشيرون إليه هو [في الأصل] **جهل**، وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل [غدًا، على سبيل المثال]. وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود [المتعلق بالجواز] هو أن يُحَسَّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر؛ فيقضي العقل حينئذٍ قضاءً كليًّا على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يحس وجوده دائمًا فيقضي العقل قضاءً كليًّا وباتًّا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب. فلو كان الخصم [منكر النبوة] قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يحس

(٢٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص١٧٥ ـ ١٧٦؛ المقالات ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع».

بعد ذلك يرى ابن رشد أن الأقوال بوجود النبوات هي ببساطة حقائق تاريخية؛ ومن ثم لا يمكن إنكارها. أما حقيقة محتوى رسالات هذه النبوات فهذا أمر مختلف: فالنبوات الصادقة لا بد من أن توافق فلسفة صحيحة، ولكن الرسالات ليست الدليل الوحيد على الأحكام الصحيحة أو الطريق الوحيد لحياة سوية. إنَّ تعذُّرَ الوصول إلى تعاليم الأنبياء يعد خسارة، ولكنه لا يمكن أن يرقى إلى غياب الشريعة. إضافة إلى ذلك، فإن الفقهاء محض مفسرين لتعاليم الرسل، وبقاؤهم لا يمكن أن يعادل وجود التعاليم الربانية. وبناءً على هذا الفهم؛ فإنه **أولًا**: يصعب على المرء إثبات أي دعوى بإمكانية فتور الشريعة؛ نظرًا إلى أن تلك منطقة لا يصلح فيها سوى التخمينات والمقارنات بين ما شوهد وما لم يشاهد على الإطلاق. **وثانيًا**: نظرًا إلى أن العقل والشرع يؤديان إلى نفس المسار؛ فإن أي صياغة للقواعد الصحيحة لا بد من أن تُبنَى على ما هو حق في كليهما. وسواء كان هناك تفسير ما للقواعد الصحيحة أم لا؛ فإن الأصل دائمًا موجود لاستعادة نسخة من هذه القواعد الصحيحة. وهذا يقودني إلى الاستنتاج بأنه على الرغم من ازدراء ابن رشد للمعتزلة، إذ صنفهم ضمن المتكلمين الذين يكاد يصعب عليهم التمييز بين الحجة الصحيحة والكلام الأجوف المنمق، إلا أن موقفه يعد مشابهًا لموقفهم بشأن مسألة فتور الشريعة. ففي حالة غياب المجتهدين لا يكون لدينا خيار سوى استخدام العقل وحده.

صحيح أن ابن رشد يتعرض مباشرة لمسألة خلو الزمان من المجتهدين في نهاية كتابه **الضروري في أصول الفقه**، وهو تلخيص لكتاب الغزالي **المستصفى**، ولكن حتى وإن كان افتراضنا بأن **الضروري** قد كُتب في مرحلة مبكرة من حياة ابن رشد (إذ نرى أن ابن رشد كتبه وهو في السابعة والثلاثين من عمره، أي في عام ٥٦٢/١١٦٦)، فإن ما يطرحه **الضروري** قلما يشكل موقفًا فلسفيًا بشأن القضية مثلما يفعل كتابه **الكشف** ومؤلفاته الفلسفية (وأبرزها **التهافت**). وفي سياق **الضروري**، فإن ابن رشد ببساطة يكرر الإجماع الغامض بأن الاجتهاد هو أحد فروض الكفاية التي يجب أن يقوم

بها البعض؛ وإلا أثِم الجميع. ثم يقول بأن وقوع النوازل نفسه يتطلب وجود تفكير جديد؛ مما يجعل مجرد نقل الأقوال القديمة غير كافٍ:

ولأن ههنا [حاليًا] طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمَّون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء؛ فينبغي أن ننظر في أي الصنفين [العوام أو المجتهدين] أولى أن نلحقهم. وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلدون. والفرق بين هؤلاء وبين العوام، أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين. ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك حكم، فيجعلون أصلًا ما ليس بأصل، ويُصَيِّرون أقاويل المجتهدين أصولًا لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالًا وبدعة.

فأما هل يجوز لهم الحال الأولى، وهي أن يكونوا في ذلك ناقلين عن مجتهد غلب على ظنهم إصابته ويتحرى ذلك خَلَفُهُم عن سَلَفِهِم في النقل حتى يكون القائمون بفرض الاجتهاد غير موجودين في زماننا هذا مثلًا إلا ما قد سلف، ويكفي في ذلك مثلًا أن كان في الصدر الأول من قام بهذا الفرض ولو رجل واحد أو أكثر من واحد، على مثال ما أدركنا عليه هذه الطوائف، أعني المالكية والشافعية والحنفية؛ فيدل لعمري على امتناع ذلك انعقاد الإجماع على أن جميع فروض الكفايات ينبغي أن يكون في زمان زمان من يقوم بها، وحينئذٍ تسقط عن الغير. وأيضًا فإن النوازل الواقعة غير متناهية، وليس يمكن نقل قولٍ قول عن من سلف من المجتهدين في نازلةٍ نازلة، فإن ذلك ممتنع [لأن النوازل الجديدة ستكون مختلفة].

وإذا كان ذلك كذلك فلم يبقَ إلا واحد من ثلاثة: إما أن نجعل أقاويل من سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولًا يُستنبَط عنها، وإما أن يتعطل كثير من الأحكام. وكلا الوجهين ممتنع؛ فلم يبقَ إلا الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد. وأنت تعلم أن الزمان الذي سلف هكذا كانت حاله، أعني أنه لم يكن فيه مجتهد. وإن كان لا

يدفع أنه قد كان فيه من بلغ رتبة الاجتهاد [كأئمة المذاهب] لكن مع هذا فإنما كان [من بلغ هذه الرتبة] مقلدًا»[٢١].

ويبدو أن مشكلة خلو الزمان من الأحكام تحدث في مستوى معين لدى معظم الأزمان، ولو اشترطنا وجود مجتهدين أكْفاء (على درجة أئمة المذاهب)، فإن فرض الاجتهاد الكفائي قد لا يتحقق، وفي هذه الحالة تكون الأمة المسلمة بأسرها قد أخفقت في القيام بأحد واجباتها. إن وجود الفقهاء الذين يكسبون قوتهم من «الفُتيا» لا يعد أبدًا ضمانة للقيام بهذا الفرض الكفائي. هل يعني هذا أن الأمة المسلمة قد أثمت بالفعل في معظم مراحل تاريخها؟ إن الصيغة المبهمة التي يقدمها ابن رشد والإصرار على حل المشكلات «منطقيًا» أكثر من حلها تاريخيًا لا يوفران إجابة كاملة.

ولا تزال هناك عوامل قليلة تزيد من تعقيد الصورة الغامضة التي هي معقدة بالفعل، إلا أنه في الوقت نفسه هناك بعض الحلول البسيطة للمشكلات التي نواجهها هنا. لقد حذا كثير من كبار الفقهاء، الذين كانوا بكفاءة أئمة المذاهب ـ حذو هؤلاء الأئمة، وهؤلاء هم المجتهدون. وإصرار ابن رشد على وجود بعض هؤلاء الذين يدركون الاجتهاد الصحيح في كل عصر يجعلنا نفكر في أن وجود فقيه واحد أو أكثر قليلًا قد يكون كافيًا. وهذا يحل كثيرًا من المشكلات؛ فبذلك أولًا: يتحقق فرض الكفاية، وثانيًا: يتحقق التمييز بين الفقيه المجتهد وغير المجتهد، وثالثًا: يمكن تجنب الاستنتاجين العبثيين التاليين: (أ) أن فقه القرون السابقة قد امتد على يد من لا يجيدون كيفية معالجته للإجابة عن الأسئلة الجديدة؛ أو (ب) أننا نعيش في عصر من الفراغ الشرعي والأخلاقي. ويبقى السؤال عما إذا كان ابن رشد يجيز وجود حالة يلعب فيها العقل دورًا تحسينيًا يسد الثغرة التي أحدثها خلل الأنظمة الفقهية القديمة. ربما يقول ابن رشد ذو السبعة والثلاثين عامًا: إن ذلك لا يمكن أن يقع. وأظن أن ابن رشد الأكبر سنًا قد يقول: إن هذا يجب أن يقع، ولا بد للعقل من أن يتحمل واجبًا أكبر.

---

(٢١) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، ص١٤٤ ـ ١٤٦.

بقاء الشرع موجودًا بالقوة لا بالفعل

إن رأي المعتزلة ورأي ابن رشد يعالجان مسألة فتور الشريعة معالجة ناجحة نظريًا أكثر منها عمليًا. وباستثناء تقديم التعليق الختامي الذي أطرحه هنا، سأتوقف عن متابعة هذه النقطة أكثر في هذا الفصل. إن حياة أي نظام ـ مبناه مجموعة من المبادئ والأعراف العامة ـ لا يمكن تفسيره نظريًا بدرجة كاملة من خلال التأكيد على الاجتهاد، أو التأكيد على التشابه بين واضعي هذا النظام ومن يتبعونه، أو حتى الملاحظة التاريخية للثغرات في أي نظام للقواعد الشرعية والأخلاقية. [وهذا إذا ما لم نفكر في الشريعة وكأنها عقل بالقوة، أي «استعداد فقط»][٢٢]. بعبارة أخرى: فإن حياة أي نظام مبناه مجموعة من المبادئ والقواعد العامة لا بد من أن تنبع من براهين عقلانية عدة ـ وهنا، كما يقول المثل: «يبقى الله قابعًا في التفاصيل».

وفي حالة القواعد الشرعية والأخلاقية الإسلامية كما يفهمها «العاملون» بها، فإن وظيفة الشريعة هي تنظيم أفعال البشر، وليست إثبات «الحقوق» أو الدفاع عنها، كما أن وظيفتها الأسمى ليست تحقيق الاستقرار. إن القواعد (الشرعية والأخلاقية) مطلوبة للأفعال التي تقع ثم تنتهي لتصبح جزءًا من التاريخ؛ ومن ثم تكمن حيوية القواعد في «توفرها» أكثر من «احتماليتها».

وأي نظرة إلى هذه الشريعة على أنها مجموعة من الأفكار المرتبطة بالحياة فقط من خلال قابليتها للتطبيق، أو احتمالية التطبيق ـ لا تراعي اعتماد هذه الشريعة على الممارسة الواقعية. وهذا ما تؤكده سمة أخرى للشريعة: كون الحكم على الأفعال يختلف باختلاف الظروف. فأكل الميتة ـ مثلًا ـ حرام، ولكن أكلها في حالة الشك في توفر البديل قبل هلاك البدن مباح. إن هذا الطابع الديناميكي للشريعة يجعلها قابلة للتفاعل المستمر مع الحياة، ومن ثم يصبح الكلام عن وجود للشرع في حالة انتظار للتطبيق في الواقع ـ في هذه الحالة ـ غير ذي معنى أو متناقضًا، كما أنه في هذه الحالة يبتعد بالشرع عن قوته الكامنة في استعداده للتطبيق في المستقبل.

المقصود من عرض هذه الأفكار في هذا الفصل هو تبديد فكرة إمكانية

---

(٢٢) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد عبري ومراجعة محسن مهدي، ص١٢٥.

استخلاص رأي المعتزلة في الأحكام الشرعية والأخلاقية من خلال الكتابات الأولى للمعتزلة لإعادة إحياء شريعة معتزلية نوعًا ما. إن ما استطاع متأخرو المعتزلة من الفقهاء ـ (الذين كانوا ينتمون إلى مدارس مختلفة كالمدرسة الزيدية مثلًا) ـ طَرْحَهُ كنظرائهم الأشاعرة تقريبًا هو فقط رأيهم في التحسين والتقبيح من خلال استدلالات معقدة من داخل مذهبهم؛ ولتسويغ الانتساب الفكري لمدرسة الاعتزال لا بد من أن يحمل المعتزلة الجدد واجب التفكير المنهجي والاهتمام الشامل بالشريعة.

دعونا نتحول الآن إلى رأي الأشاعرة في القضية.

الفصل الخامس

نهاية الفقه

لو أن الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري أبا المعالي الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) لم يجادل أبا القاسم الكعبي (ت ٣١٩/ ٩٣١) في إنكاره لفتور الشريعة (أو فتور جميع الشرائع)؛ لوجدنا أنفسنا نعالج طرحًا مختلفًا حول هذا الموضوع. وسيكون من قبيل المبالغة القول بأن دراسة مسألة فتور الشريعة لم تكن لتحدث حينئذ؛ لكن صياغة المسألة وشكلها كانا سيختلفان بالتأكيد. إن إسهامات الجويني في مجال أصول الفقه وعلم الكلام، وفي البحث في كلٍّ من الفقه النظري والفلسفة الكلامية، إضافة إلى مكانته في الفقه الشافعي بوصفه إمامًا ثانيًا للمذهب بعد الإمام الأول الشافعي ـ كل تلك الأمور كانت سببًا في تأثيره في القضايا المتعلقة بموضوعنا. فكتاب الجويني (**البرهان**) أحد أهم أربعة كتب في علم الأصول، إلى جانب (**المستصفى**) لتلميذه الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)، و(**المعتمد**) للبصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق، وكتاب «**العمد**» للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥/ ١٠٢٥) ويعرض (**البرهان**) لمسألة فتور الشريعة وللمناظرة مع الكعبي، كما يتعرض الجويني للموضوع نفسه في كتابه (**الغياثي**)؛ إذ يناقش الآثار المترتبة على خلو الزمان من الإمام الرشيد أو خلوه من الإمامة كليةً. ويختتم الكتاب بمناقشة مسألة فتور الشريعة (أو اندراس الفقه). والسؤال البارز هنا عما إذا كان من المحتمل أن تندرس الشريعة بعد العلم والعمل بها ـ بأحكامها، وتفسيراتها، وحججها ـ لمدة طويلة من الزمن. وهنا يُفتَرض أنه حين يخلو الزمان من فقهاء الشريعة، فإن الناس سيعيشون حتمًا في ظل الجهل بشرع الله. ولكن ألا يمكن للمرء أن يفكر في القضية على نحو مختلف؟ إن انقراض الفقه أو اندراسه قد يحدث نتيجةً لعوامل مختلفة، من بينها: خلو الزمان من المجتهدين الذين ينشرون

الشريعة ويعلِّمون الناس أحكامها، ومنها إنكار الناس لسلطانها، وأسباب أخرى متنوعة. وحسب طرح الجويني للمسألة؛ فإن انقراض الفقه، أو انقراض الفقهاء ـ حالة تقع من دون أي تشكيك في سلطة هولاء الفقهاء من جانب الناس. ويناقش الجويني خلو الزمان من الفقهاء وعلومهم، انطلاقًا من بقاء حاجة الناس لتلك العلوم، على الرغم من عدم توفر علمائها.

وقبل عرض براهين الجويني وأدلته في هذا الفصل، أرغب ـ على الرغم من التكرار الذي ينتج عن ذلك ـ في تقديم عرض عام لموقف علماء الأصول المسلمين من قضية فتور الشريعة. إن المسائل المتعلقة بفتور الشريعة تتلخص جوهريًا في مسألتين: إحداهما: هل يمكن انقراض علماء الشريعة؟ والأخرى: هل تزول قوتها الوجوبية وقابليتها للتطبيق إن حدث ذلك؟ لقد أجاب بعض علماء الأصول عن السؤال الأول (هل يمكن انقراض علماء الشريعة) بالنفي، ومن ثم أعرضوا عن إجابة السؤال الثاني (هل تزول قابليتها للتطبيق إن حدث ذلك؟)[1].

وإذا وضعنا جانبًا المعتزلة وابن رشد الذين التقيناهم في الفصل السابق، والحنابلة الذين سنلتقيهم في الفصل التالي؛ يبدو أن جمهور الأصوليين والمتكلمين (الأشاعرة) لا يجدون حجة واضحة ضد احتمال اندراس الشريعة، بل إن البعض يجعل الأمر يبدو وكأن هذا الاندراس قد يكون حتميًا. لقد روي عن النبي ﷺ أنه سيأتي على الناس زمان **يتنازع فيه الرجلان في فريضة فلا يجدان من يفصل بينهما**. وعلق الزركشي (ت ٧٩٤/ ١٣٩٢) في كتابه (**البحر المحيط**) على هذا الحديث بعدما ذكر أن الرأي المختار هو كون شريعتنا كشرع مَن قبلنا يجوز فتورها، كما روى الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) إجماع الفقهاء السابقين على جواز فتور شرائع الأنبياء السابقين للنبي ﷺ. وقد ذكر أن الكعبي هو الوحيد الذي أنكر هذه الفكرة؛ بناءً على اعتقاده بأن الواجب على الله رعاية الأصلح للناس، وأن ترك الناس بغير شريعة ليس أصلح من بقاء الشريعة بينهم. وربما قدر الله ورود

(١) يحتج الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠/ ١٣٨٨) في كتابه **الموافقات** معارضًا لفكرة انتهاء الوصول إلى الهداية الربانية (كما سنشرع في شرح ذلك باستفاضة)، بينما يُقر نظريًا بعدم لزوم العوام اتباع أي شريعة محددة إذا لم يتوفر لهم العلماء (لبيان ما في الشريعة من أحكام) (تحقيق محمد عبد الله دراز؛ ج ٤، ص٢٩١)، محتجًا بأن تعذر الوصول إلى هذا العلم بشكل عام أمرٌ ليس متصوَّرًا.

هذه الشريعة المحمدية قرب نهاية الزمان بدرجة لا تجيز وقوع «اندراسها».

وعلى الرغم من القرون الثلاثة الفاصلة بين الرجلين؛ فإن الزركشي يعيد صياغة «حدس» الجويني بأن الشريعة لا يغلب على الظن اندراسها في غضون خمسمئة عام؛ لوجود وفرة من علمائها في ذلك الوقت. وهذا القول يتفق مع حجج يطرحها أناس مثل الشاطبي (ت ٧٩٠/١٣٨٨)، الذي أشار إلى وفرة علوم الشريعة على مدار مئات السنوات الفاصلة بين زمانه وزمان ورود الشريعة كعلامة على عدم قابلية هذه الشريعة للاندراس. ثم يعقب الزركشي بأنه إذا استمرت الحياة في هذا العالم لمدة أطول (من دون تحديدها بألف عام، أو آلاف الأعوام، أو حتى مُدَدٍ أطول)، يجوز حينئذ اندراس الشريعة. ولذا فليس هناك دليل على حتمية بقاء الشريعة ولا على حتمية اندراسها؛ فكلاهما جائز.

وبصرف النظر عن مسألة جواز أو احتمال اندراس شرع معين؛ فلا بد من أن يكون عالِم الأصول قادرًا على الإجابة عن المسألة الفلسفية: كيف يعيش العوام حياتهم في ظل غياب الهدي الشرعي والأخلاقي؟ إن هذه الحالة (من غياب الهدي) لا تكاد تنحصر في ظروف سقوط العمل بالشرع أو انقطاع العلم به (بعد توفره). وكما أوضحنا آنفًا، يُمكن تخيُّل حالتين قد لا يتوفر الشرع فيهما ـ إلى جانب حالة خلوه بمرور الزمن: أولاهما حالة الخلق قبل ورود الشرع (الأحكام قبل الشرع)[٢]، **وثانيتهما حالة عدم قدرة الشرع على تنظيم أفعال الخلق (خلو الوقائع عن حكم الشرع)** ـ ومن ثم وجود فجوة بين الشرع والواقع في وقت يُعَدُّ فيه الشرع قائمًا كما أوضحنا في الفصل الثاني.

والخلاف الفلسفي حول مكانة الشرع قبل وقوع العلم به وبعده ـ يتمحور حول مناقشة ما إذا كان يمكن «للعقل» غير المؤيَّد بالشرع التوصل إلى الأحكام الواجبة في غياب الشرع (التحسين والتقبيح العقليين)، وما إذا كانت تلك الأحكام: (أ) مستقلة تمامًا عن محتوى الشرع، أو (ب) مشابهة للشرع من دون أن تتطابق معه مع كونها مكافئة له في الوجوب، أو (ج) أنها

(٢) انظر كتاب: *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought.*

صورة أخرى من صور الشرائع السماوية، يمكن للعقل استنباطها.

إن رأي جمهور الأشاعرة ـ الذي تؤيده أمهات المصادر الأصولية السنية ـ هو إنكار الفكرة المعتزلية بأن العقلَ ـ مستقلًا عن الشرع ـ قادرٌ على استنباط التكاليف التي تحمل وجوبية الشريعة السماوية. ولا بد من أن نتذكر أن الأصوليين الأشاعرة معروفون باعتقادهم أن العلاقة سببية بين المعرفة والتكليف؛ فحين تتلقى خبرًا من نبي (ثبتت نبوته)، فأنت مكلَّف باتباع ذلك النبي، ولكنك إذا لم تتلقَ خبرًا بذلك، فلا يلزمك هذا التكليف، وهذا يشمل تكليف الإيمان بالله والعمل بالعقائد التي ينادي بها هذا النبي. وقد أقام الله الحجة على ألوهيته وعلى استحقاقه للعبادة بوحيه إلى الأنبياء؛ ومن ثم فإن من يعيش وسط الجبال في المناطق النائية غير المأهولة، وليس لديه أدنى علم بما أوحي إلى الأنبياء ـ «معذور في ترك الأعمال والإيمان أيضًا»[٣].

ولكن الأشاعرة مع ذلك لا يقبلون بجواز أن يكون العقل معقبًا افتراضيًّا حاكمًا على سنن الله في الكون بأن يصفها بالعدل أو القسط. ومن الممكن النظر إلى هذه الرؤية الأشعرية للعالم على أنها تجيز أن يُهمِل الله خلقه؛ لأن الله لا يحتاج إلى إبلاغ هديه فقط لأن الناس يظنون أن عليه فعل ذلك. ولكن هذه الحجة تجعل من موقف الأشاعرة هدفًا سهلًا للنقد؛ فحتى الحنابلة الذين يقولون بأن الله لا يتخلى عن عباده ـ على الرغم من أن حجتهم قائمة في الأساس على منظور ديني ـ يمكنهم تقديم طرح أفضل من «التسليم» الأشعري اللاعقلاني وغير اللائق لإله متقلب الأطوار. ولكن الأشاعرة كانوا يرون عقلانية موقفهم، وليس مجرَّد اتساقه فقط مع الاعتقادات الشرعية. لقد كانوا يؤمنون بعدم التساوي بين الله والإنسان حتى يكون أحدهما بديلًا عن الآخر، وكانوا يرون معارضيهم الذين يفكرون في «ما قد يفعله الإنسان عادةً» ثم بعد ذلك يتوقعون من الله نفس الفعل ـ مخطئين[٤].

---

(٣) الشريف الجرجاني، **شرح الجرجاني على المواقف** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥/ ١٩٠٧)، ج ١، ص١٧.

(٤) بالطبع أنه لمن غير الإنصاف قول متكلمي المعتزلة بتوقعهم أن أفعال البشر وأفعال الله متساوية في كافة النواحي. وعند قراءة الدراسة المختصرة التي تناول فيها الزمخشري المسائل المتعلقة =

من الصعب القبول برأي الأشاعرة في أيامنا هذه، ولكن علينا على الأقل تقديم الدفاع الواجب عنه. فعالم القرن الخامس عشر من التاريخ الإسلامي يحفل بتأييد كبير لموقف المعتزلية الجديدة أو الرشدية (نسبة إلى ابن رشد) من أفعال الله، في هذا العالم تبنّى كثيرون رأي الحنابلة في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل، سواء كانوا مدركين لذلك أم لا؛ فهُمْ يرون أن الواجب على الله أن تكون أفعاله ذات معنى، أي لها معنى بالنسبة إلى البشر. ولو لم يفعل، فلربما تشكَّك بعض الناس في وجوده، أو ربما تحدَّوه. ويجدُر أن أقول: إن بعض صور هذه المواقف هزلية؛ لأن الناس لو كانوا على استعداد للقبول بوجود الله، فلا يجوز أن يقلقوا من شره (أو خيره، أو أي شيء منه). لكن إذا كان الله (بوصفه إلهًا) موجودًا، فلا يمكن تحدِّيه، وأهم من هذا أنه لا ينبغي أن يكون كالبشر.

ومع هذا، يظل رأي الأشاعرة الذي يبدو أنه يهمل العقل لصالح اتباع الشرع - مثيرًا للجدل، وعدم القبول به لا يمثل عدم قبولٍ للإسلام نفسه. من المؤكد أن فكرة وجود شرائع وأنظمة في حياتنا خارج نطاق الفهم الكامل لها من جانب البشر - موجودة بصور مختلفة، على الرغم من أن بعض هذه الشرائع ضروريٌّ للتعايش. ولو أن جوهر الأشعرية هو «**الخضوع**»، (ربما، ونحن بالتأكيد نمزح، لإغضاب المتعنتين من المؤرخين الذين يحّرمون مقارنة الأفكار الناشئة من سياقات تاريخية مختلفة)، فلنقرأ ما كتبه أشعري القرن السابع عشر البريطاني، جون سيلدن (١٥٨٤/ ١٦٥٤):

لا يمكن أن أتصور بنفسي معنى قانون الطبيعة، بل قانون الله. كيف أعرف أن من الواجب عليَّ ألَّا أسرق، وألَّا أزني ما لم يخبرني أحد بذلك؟ إنني أفعل ذلك فقط لأني أُخبِرْتُ به، وليس لاعتقادي بأنه يجب عليَّ عدم فعل ذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فإن عقولنا قد يطرأ عليها تغيير؛ فمن أين

= بمعقولية وجود **الألم** في العالم (في كتابه المختصر **المنهاج**)، يدرك المرء وجود تباين واضح بين الله والبشر، ممن لا يجوز لهم التسبب بالآلام للآخرين، مع اعتبار محدودية معرفتهم وإدراكهم للصورة الكاملة للعالم وقدرتهم على السيطرة عليه في المدى البعيد. الزمخشري (ت ٥٣٨/ ١١٤٤)، **المنهاج في أصول الدين** في:

Sabine Schmidke, *A Mutazili Creed of az-Zamakhshari* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Volume 51, no. 4), pp. 68-72; note 70.

ينبع التقيد حينئذ؟ من قوة أعلى، لا شيء غير ذلك يمكن أن يُلزمنا. فلا يمكنني أن أُلزم نفسي؛ لأنني قد أتحرر من هذا القيد في أي وقت، ولا يمكن لنظيرٍ لي أن يقيدني؛ لأن كلًّا منا قد يحرر الآخر. إذًا لا بد من أن ينبع التقييد من قوة أعلى، قوة الله العظيم(٥).

وكما قلت آنفًا، فإن الأشاعرة يؤمنون بأن موقفهم يؤيده العقل، وكثير من الأقوال المؤيدة لرأيهم لا علاقة لها بالانطباعات الدينية أو مجرد الاستسلام لرأي المذهب. فحين يكون الأشاعرة في موقع الهجوم، فإنهم يطالبون خصومهم ببيان المفاهيم التي يعتمدون عليها، مثل مفهوم العقل؛ فما يسمى بالعقل البشري غير موجود في الحقيقة. ويؤكد الفهري (ت ٦٤٣/ ١٢٤٦) أن الشعور السائد عند الحكم على شيء ما بالحُسن أو القُبح مبنيٌّ على الثقافة والعُرف، وأنه في حالة المجردات فقط (كالحديث عن العلم مقابل الجهل أو العدل مقابل الجور) يلزم أن يكون الحكم على الشيء بالحُسن أو القُبح معزوًّا إلى العقل الإنساني العام(٦). وهذا يُضعِف كثيرًا من القول بأن «العقل» يمكن أن يتوصل إلى أي أحكام لازمة، ويستبق القول بعرضية التفكير العقلي الذي أشار إليه كلام سيلدن. والبديل للشرع القاطع هو التفكير العقلي المطرد، الحجة ومقابلها، وليس شيئًا ثابتًا؛ فلا يوجد على الإطلاق ما يسمى بـ «العقل» السليم الصالح لكل زمان وسياق.

هل يمكن أن ينعكس اتجاه هذه الحجة لتنقلب ضد الأشاعرة؟ إن القوانين تتغير، وسواء رأينا تغيرها «استمرارًا» أو «موتًا» لها؛ فإن تغيُّرها

---

(٥) انظر:

John Selden, *The Table Talk of John Selden*, ed. S. W. Singer (London: John Russell Smith, 1856), p. 84; Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) (text on p. 92); and *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 217.

للوقوف على تعليقات مهمة بشأن مفهومه لقانون الطبيعة؛ وللحصول على نسخة من هذا النص مختلفة اختلافًا طفيفًا، راجع:

David Wootton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2003), p. 450.

(٦) ابن حلولو، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤)، ج ١، ص١٥٠، ١٥١.

حتمي. ألن تكون حياة الشريعة حينذاك مشابهة لحياة أي قانون؟ بعبارة أخرى: هل يمكن للثبات المفترض لشريعة الله (كما يعبر عنها الفقهاء الذين هم خلفاء الرسل كما يقول السمعاني)[٧] أن يكون «افتراضًا» آخر لا يختلف عن ثبات العقل؟ إن ذلك سيعني أنه بحلول الوقت الذي تعرضت فيه مسألة فتور الشريعة للنقاش، بعد مئات السنوات من موت النبي محمد ﷺ، كانت شريعة هذا النبي قد شهدت فتورًا مرات عدة. فهل يمكن أن يكون هؤلاء الأشاعرة غير مدركين أنه حتى شريعتهم قد تغيَّرت بمرور الزمن واتخذت حتمًا صورًا متنوعةً عبر النطاقات الجغرافية المختلفة؟ من المؤكد أنهم كانوا مدركين لذلك؛ ربما لم يناقشوا المسألة بالصيغة المعروضة اليوم. (تظل المسألة الحاسمة ـ لمعاصرينا ـ هي ما إذا كان للناس رأي على الإطلاق في كل هذه المراحل، وإن كانت الإجابة «نعم»؛ فإلى أي درجة إذًا؟ وسأرجع إلى هذه النقطة في هذه الدراسة على نحو متكرر).

يروي الزركشي (ت ٧٩٤/ ١٣٩٢) أن نجم الدين البالسي (ت ٧٢٩/ ١٣٢٨) قد عارض بشدة التعميم بأن «الأحكام تتغير بتغيُّر الأزمان»، إذ كان يرى أن قراءة واحدة على الأقل لهذا الحكم العام لا بد من أن تكون خاطئة، وهي أن الحكم لا بد من أن يتغير؛ لأن الناس سيرفضون سلطته تدريجيًّا. وهذا لأن الله كان يعلم برفضهم لسلطة هذا الحكم حين أنزله إليهم، ومن ثم فإن القول بأن «تغيُّر الرؤى» بين الناس يُنهي سلطة الحكم عليهم ـ لن يكون مشكلة شرعية قابلة للنقاش. وهذا الرأي (المحافظ) في ظاهره لا بد من أن يتعارض مع قبول ابن عابدين (ت ١٢٥٢/ ١٨٣٦) ـ من حيث المبدأ ـ بأن «تغيُّر العُرف» يؤثر في الأحكام الشرعية ـ إن كانت هناك طريقة للتوفيق بين الحكم والعرف ـ كما بيَّنتُ في موضع آخر[٨]. ومع ذلك، يتضح لنا أن دراسة هذه الآراء بعناية هي إمكانية التوفيق بينها، مع بقاء مناطق رمادية [غير واضحة] تحتاج إلى البحث الفقهي لكل حالة على حدة.

والأشاعرة الذين كانوا يرون فتور هذه الشريعة الخاتمة حتميًّا كفتور

---

(٧) منصور بن محمد السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق حافظ محمد الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ج ١، ص٣ ـ ٤.

(٨) Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence and Everyday Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), Chapter 4.

شرائع إبراهيم وموسى ـ لم يقبلوا بشرعٍ بعد الشريعة الإسلامية قبل نهاية الزمان لتقديم دليل على فتور شريعة الإسلام. ومن ثم كانوا يرون المعادِل للشرع الجديد خضوعًا لحياة من دون أحكام مستندة إلى شرع، بغض النظر عن كيفية فهم المرء لطبيعة نهاية الزمان. ويبدو أن شعور الشاطبي بأنه لن تكون هناك فترة كافية قبل نهاية العالم كي تشهد الشريعة فيها فتورًا ملحوظًا ـ يقدم فرضية مسبقة بأن مرور الزمان نفسه قد يكون كافيًا وحده لإنهاء نظام للقيم الأخلاقية والشرعية. ويلاحظ أن أحكام الشريعة هنا يمكن تحديدها (على الأقل جزئيًّا) بالمبادئ والممارسات التي يمكن أن يتوصل إليها العقل بطريقة موضوعية، وليست مجالًا مفتوحًا أمام افتراض احتمالات وتفسيرات لانهائية. ولو كان ميدان الشريعة مفتوحًا أمام تفسيرات لانهائية لأمكن ببساطة لأولئك المنوط بهم الحديث باسم الشريعة الاتفاق على تقديم نظام جديد وتسميته بالاسم القديم. هل هذا ممكن؟ هل سيكون ذلك النظام الجديد هو نفس الشريعة؟ في مفارقة ثيسيوس Theseus paradox، يبرُز سؤال مشابه حول ما إذا كان التغيير الجزئي التدريجي لسفينة ما بما لا يبقى معه أيٌّ من أجزائها الأصلية ـ يجعل من هذه السفينةِ سفينةً مختلفة. فإذا كان المقصود بالسفينة هو الشريعة، وكانت الإجابة أن السفينة تبقى هي نفسها ما دام ممكنًا الإيمانُ بأنها هي هي السفينة؛ فسنقول بأنه ما دامت هناك دعوى بأن الشريعة هي نفسها، فهي حينئذٍ نفس الشريعة. وكل ما تحتاجه عندئذ هو وجود مجموعة من الناس تتحلى بالثقة وتقول بأنها تطرح تفسيرات جديدة للشريعة القديمة، مهما كانت دعاواهم الأساسية(٩). أغلب الظن أن هذا النمط من التفكير سيبدو طريفًا مستغربًا عند المتكلمين الأشاعرة.

من الواضح أن الرأي القائل بالتفسير المستمر للشريعة سيُخفِق في تقديم أي نوع من الوصف للتغيرات التي تحدث للشريعة، ولن يقدم أي إسهام لفهم موقف الأشاعرة الذي كان للجويني دورٌ رئيسٌ في صياغته. وأقصى ما

---

(٩) يتسائل هوبز: ما الذي يحدث إذا جُمعت نفس الألواح الخشبية لسفينة قديمة، والتي تم استبدالها تدريجيًا، بغرض بناء سفينة أخرى؟ أي من هاتين السفينتين ستكون السفينة الأصلية؟ وكان الإمام الجويني قد أثار (في كتاب الغياثي)، قبله بخمسمئة عام، مسألة.ماذا يحدث إذا ما أدى غياب فقه الشريعة الصحيح إلى نشوء شريعة بديلة (قائمة على العرف) ثم قام علماء جدد بإحياء الشريعة المتأخرة. أي الشريعتين ينبغي اتباعها في تلك الحالة؟

يمكن استخلاصه بيقين هو أن بقاء الشريعة على يد المجتهدين ليس أمرًا مسلَّمًا به في العقيدة الأشعرية.

الجويني واندراس الفقه

يعالج الجويني مسألة اندراس الفقه في إطار سياقين مختلفين: أولهما ما أشرنا إليه بالفعل من نقد إنكار المعتزلة لفتور الشريعة والدفاع عن عدل الله وكماله (كما جاء في كتابه **البرهان**)، والسياق الآخر وَرَدَ في مناقشته لخلو الزمان من الإمامة الرشيدة؛ إذ جعل من العلماء والأعيان بديلًا واجبًا لها، وأنهى الجويني نقاشه في هذه النقطة بالإحالة إلى ما يجب على المجتمع المسلم فعله عند خلو الزمان من هؤلاء العلماء أنفسهم (وهذا النقاش وَرَدَ في كتابه **الغياثي**).

في **البرهان**[١٠] يعرض الجويني نواحي القصور في أي قول بقبول فتور الشريعة من دون أن يكون هناك أساس لاستمرار التكاليف الدينية والأخلاقية (في حالة وقوع هذا الفتور). (وهذا يمهِّد الطرق لمحاولته ـ في **الغياثي** ـ «تفصيل الحكم المندرِس» من مبادئ عامة قليلة)، ففي محاولته لإثبات احتمال فتور الشريعة، يقول الجويني بعدم وجود حجة منطقية ضد فتور أي نوع من الأحكام دون حاجة للتمييز بين الأحكام المختلفة. «وقد صرح بهذا ـ يقول الجويني ـ شيخنا أبو الحسن [الأرجح أنه أبو الحسن المجاشعي (٤٣٦/ ١٠٧١)] إلا أنه ضم إليه شيئًا آخر لا يساعَد عليه، فقال: تبقى التكاليف على العباد مع فتور الشرائع. وهذا بناه على أصله في جواز تكليف ما لا يطاق». وفي المقابل، اختار أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨/ ١٠٢٧) جواز الفتور وتخلُّف عن تقرير التكليف بما لا يُطاق، ملتزمًا في النهاية برأي المعتزلة من أن محاسن العقول هي أساس التكاليف الشرعية والأخلاقية.

وفي كتابه **الغياثي**، وضع الجويني من خلال تحليله منهجًا للتفكير في الأحكام عند الأشاعرة، وقد ظل هذا المنهج أساسًا للأشاعرة لقرون طويلة

(١٠) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٩٧)، ٢/ ٨٨١ مقالة رقم ١٥٢٣.

لاحقة. ووفق رأيه، فإن مسألة اندراس الشريعة ذات شقين: أحدهما متعلق بخلو الزمان من الفقهاء العالِمين، والآخر متعلق بزوال سلطانهم؛ لأن حياة أي شرع تعتمد على عنصرين هما: المشرِّع والأفراد الملتزمون بالتشريع. كما يعالج الجويني المهام المنوطة بالفقهاء (والذين يعرضون ما للشريعة من أحكام) والأفراد فيما يتعلق بـ (تقبُّل هذه الأحكام)، ثم ينخرط في نقاشات مألوفة حول صفات الفقهاء ودرجة «النظر» الواجبة على الأفراد للعمل بالشرع في حياتهم - في ظل اختلاف الفقهاء.

بعد ذلك، يشير الجويني في كتابيه إلى أن الزمان قد يخلو من الفقهاء، وربما يحتاج العوام للاعتماد على بقايا معرفةٍ بالفقه. وفي هذه الحالة قد يؤول إنتاج الشريعة [الفتيا]، التي كانت عملًا منوطًا بالفقهاء فقط حال وجودهم - إلى أولئك الذين كانوا مطبِّقين لها. وفي الفصل الأخير من الغياثي - وهو ما أراه أبرز إنجاز له - يستعرض الجويني المبادئ الأساسية في الشريعة، مؤكدًا أن أصول الشريعة ومبادئها العامة من الوحي والعقل قد تمثِّل وسيلة للوصول إلى تفاصيل أحكام الشريعة حتى بعد انطماسها (والأصول هنا تعني الحد الأدنى من قواعد الأحكام؛ مثل فكرة أن النكاح كان هو القاعدة التي عليها بُنيت الأسَر، على الرغم من انطماس تفاصيل العلم بكيفية ممارسته). ولم يستثنِ افتراض «كُمُون» الشريعة من المناقشة، والذي بدوره يطرح مسائل مهمة عما ينتج عن إحياء العلم بالشريعة بعد اندراسها.

وفي هذا السياق يُعاد طرح موقف الجويني من (معرفة) الأحكام قبل وجود المذاهب، وهو ما ناقشناه في الفصل الثالث. وقد كان صحابة النبي (ﷺ) يملكون معرفة بالشرع ويطبقون الوسائل الصحيحة لفهم ما أشكلَ عليهم منه. ولكن بعد تأسيس المذاهب، لا يُتوقَّع منا البحث عن الآراء الشرعية للصحابة؛ ومن ثم يبدو أن الشريعة قد شهدت تحولًا مع بقائها. ومن الممكن عقد مقارنة بين أحوال غياب الشريعة قبل الوحي وأحوال غيابها بعد الوحي. والذي لا يتضح بجلاء هو ما إذا كان من الممكن المقارنة بين مهد الشريعة (عصر الصحابة) وزمن شيخوختها أو كهولتها. ومع تطور الشريعة، صارت المذاهب الأساسية الأولى (كمذهب أبي بكر، ت ١٣/ ٦٣٤) - غير ثابتة؛ إذ غربلها علماء العصور اللاحقة (كالشافعي) وطوروا منها مذاهب معقدة. وهذا يوضح قصور قيمة السوابق الأولى وقصور التفكير

السابق (عن اللاحق) بصفة عامة. وعلى الرغم من ذلك، فليس المراد هنا القول بأن هناك إحلالًا مستمرًا للمنهج الجديد محل القديم.

الرد على حكم العقل غير المقيد

إن ما يميز موقف الأشاعرة عن كلٍّ من المعتزلة والحنابلة هو إصرار الأشاعرة على أن حكم العقل محدود. وبناءً على هذا الأساس لم يجد الأشاعرة أولًا حرجًا في القول بفتور الشريعة. ولو أن شخصًا كالكعبي اعترض بأن الواجب على الله مراعاة ما نؤمن بكونه الأصلح لكانت الإجابة أن الله لا يجب عليه اتباع ما تراه عقولنا؛ بل علينا نحن اتباع ما يريده منا. والقيود نفسها المفروضة على العقل أيضًا تؤدي إلى فكرة أن الحكم على الأفعال من حيث التحسين والتقبيح استنادًا إلى العقل البشري لا يمكن أن يكون هو الوضع **الأصلي**. ولو كان كذلك، فهو أداة قاصرة عن معالجة حالات الضرورة. **والقواعد عادة** لا تنبع من العقل، بل من الشرع، أو يمكن - في ظل الظروف الاستثنائية - استخلاصها بمساعدة الشرائع غير المتاحة بدرجة كاملة. وهذا يوضح أيضًا أن موقف الجويني في **الغياثي** يتوافق مع عقيدة الأشاعرة على الرغم من التمايز الفعلي بينهما في الصيغة.

وربما يقال: إن الأشاعرة يرفضون إطلاق سلطة العقل وذلك ببرهان يعتمد على العقل نفسه. هل يمكن تبرير ذلك على أساس أن العقل البشري قادرٌ بالفعل على بيان قيوده؟ يطرح القرافي (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥) هذا النقاش على النحو الآتي:

> قوله: لنا أن العالم حادث؛ فهو إما أن يكون فيه مصالح أو لا يكون؛ فإن كان الأول فقد أخَّر الله تعالى فعل المصالح دهورًا لا نهاية لها؛ فلا يقال: إن الله تعالى لا يهمل المصالح، وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الأحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح، وإن كان العالم ليس فيه مصالح وقد فعل الله ما لا مصلحة فيه؛ فلا يكون العقل جازمًا بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما فيه مصلحة[١١].

(١١) الطاهر بن عاشور، **التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تعليقاً على كتاب القرافي تنقيح الفصول)** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١/ ١٩٢٢)، ج ١، ص١٠٥ ـ ١٠٦.

إن إحدى خصائص العقل البشري هي قدرته على اكتشاف حدوده - وهذا يحدث باستمرار. وبناءً على ذلك، فإن الحُجة المستندة إلى العقل لبيان عدم أهلية ذاته، لا تنطوي على أي تناقض. ومحاولة تعليل عملية خلق العالم (طبيعته وتوقيته) تُخالِف هذا القيد القوي في العقل البشري. ومن ثم، فإن الرد على نقد الأشاعرة للعقل البشري بأن ذلك مردود؛ لأن في ذلك استخدامًا للشيء ضد نفسه، أي رفض سلطة العقل بمعونة العقل نفسه - هذا الرد يبدو أنه ليس تصرفًا ذكيًا.

بقاء الحق وبقاء العلماء

هل يسمح موقف الأشاعرة بأي فصل بين مسألة بقاء الحق ومسألة بقاء العلماء؟ إذا كانت الإجابة بالنفي فسيبدو موقفهم موقفًا متعصبًا لعقيدتهم بدرجة مزعجة. فحين يؤكد الحنابلة نبوءة بقاء طائفة من الأمة على الحق، «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ...» ضد نبوءة أخرى بأن العلم سيُقبَض بقبض العلماء، يرد ابن الحاجب بقوله:

> إذا سلمنا بأن هذا [نبوءة بقاء الحق] يدل على عدم وقوع «الخلو» [من الحق]؛ فأين نفي الجواز [أي جواز وقوع الخلو]؟ ولو سلم فدليلنا [على الخلو من الاجتهاد بقبض العلماء] أظهر؛ لأن فيه التصريح بقبض العلم، وليس فيما ذكرتموه إلا ظهور الحق، ولا يلزم منه بقاء ولو سلم فيتعارضان ويسلم الأول [جواز الخلو من المجتهدين]. أعني أن الأصل [الذي يجب اتباعه عن التعارض بين وجود المانع وعدمه] هو عدم المانع[١٢].

هنا يرى ابن الحاجب أن جميع نبوءات بقاء الحق غير ذات صلة بالجدال حول فتور شريعة بعينها. وحتى النبوءة بعدم وقوع حدث ما - في الحقيقة - لا تُثبِت استحالة الحدث منطقيًا. يذهب ابن الحاجب إلى أبعد من ذلك قائلًا: إنه في حال افتراض التعارض بين النصين، فإن جواز اندراس الشريعة (وهو الأصل) يغلب لصالح النص المتنبئ بقبض العلم بالشريعة.

---

(١٢) حاشيه البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، ج ٢، ص٣٩٨.

ومن ثم فإن نبوءة قبض العلم بقبض العلماء قاطعةٌ في إثبات التنبؤ بفتور الشريعة، والذي يُعَرَّف في هذه الحالة بأنه خلو للعصر من الفقهاء. والذي نحتاج لتأكيده في هذه الحالة هو ما الذي يجب فعله (على المكلف) إذا وقع هذا الأمر.

إن التفرقة بين الحق والشريعة ظهرت في نقاشات أخرى عديدة لهذه المسألة؛ إذ يؤكد ابن أمير الحاج أن نفي بقاء العلماء يتضمَّن نفي بقاء الدائرة الضيقة للمجتهدين، ولكن إثبات بقاء الحق لا يشير إلى أي شيء؛ لأنه لا يستتبع لا غياب ولا بقاء المجتهدين(١٣).

مسألة مهنية ـ بحث في تخصص أكاديمي؟

لا شك في أن موقف الأشاعرة يحظى بأوجه لها خصوصيتها في هذا الحقل، على الرغم من حقيقة أني وصفته كرأي الجمهور، استنادًا إلى كثرة وروده في تلك المصادر التي تحظى باهتمامي الأكبر. وأول أَوْجُه هذه الخصوصية هو الوضوح الغريب لوصف فتور الشريعة بأنه خلو من المجتهدين؛ فهذا كما أشرت يمكن اعتباره من جانب بعض معاصرينا دليلًا على انشغال (العقل الأشعري) الجمعي بذاته؛ إذ ينظر هؤلاء المجتهدون إلى مسألة خلو الزمان من المجتهدين وخلوِّه من مهنة الاجتهاد بوصفها مسألةً كلاميةً ونظرية. وثانيًا لا حرج في نظر الأشاعرة في نهاية الشريعة كمنتج فقهي؛ فكل شيء حَسَنٍ سيزول. وربما يكون القارئ عُرضةً للانطباع الخاطئ ـ كما هي الحال في الفكر الأشعري ـ بأن هؤلاء الأصوليين والمتكلمين لديهم تعريفات قاطعة في مجالات الفقه والكلام بالطريقة التي حاولت بها الأقسام الحديثة في الجامعات تعريف (وما زال بعضها يفعل) حدود

---

(١٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام (القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٦هـ/١٨٩٨م)، ج ٣، ص٣٣٩، ٣٤٠. «قال المصنف (ولا يخفى أن مرادهم) أي الحنابلة (لا يقع) خلو الزمان عن المجتهد (وإلا لزم كذبه) لو وقع، واللازم باطل فالملزوم مثله (والحديث يفيده) أي عدم الوقوع (إذ لا يتأتى لعاقل إحالته) أي الخلو (عقلاً فالوجه الترجيح بأظهرية الدلالة) للحديث الأول الدال على الخلو (على نفي العالم الأعم من المجتهد) فيستلزم نفي المجتهد؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص (بخلاف الظهور على الحق)، فإنه لا يستلزم وجود المجتهد (لأنه) أي الظهور على الحق الأعم من الاجتهاد يتحقق دون اجتهادٍ كما يتحقق بإرادة الاتباع ولو تعارضا».

مجالاتهم؛ لضمان مستوى معين من الإلمام بمجموع معين من الإنتاج العلمي أو الأدبي النثري (في الدراسات السابقة في الحقل) أو الخبرة لأعضاء هيئات التدريس بها. ويجب أن يزول هذا الانطباع حين يعلم القارئ أن ما كان على المحك في نهاية المطاف هو جودة عقل المجتهد، ارتباطًا ـ كما هو واجب ـ بامتلاكه لأنواع معينة من المعلومات والمفردات الفنية. في الحقيقة، يعارض الجرجاني (ت ٨١٦/١٤١٣) هذا الرأي في **حاشيته على المواقف** للإيجي (ت ٧٥٥/١٣٥٥)، في مناقشته لتعريف العلم كجزء من مناقشته لأقسام العلوم المصطنعة غالبًا، والتي هي على الرغم من ذلك قابلة للتأييد (بناء على قاعدة الاستحسان). يقول الجرجاني: إن أقسام العلوم نظريًّا بخلاف تلك القائمة ممكنٌ، وإن دمج العلوم القائمة ممكنٌ أيضًا، وإن اعتبار ولو مسألة واحدة علمًا مستقلًا ممكنٌ. كما يمكن أن تتراوح الموضوعات بين علم وآخر، وهنا يضيف الفكرة المهمة بأن تاريخ علم ما أو حقل بحثي ما هو نفسه أحد أسباب تقسيمه وتمايزه على النحو الذي هو عليه[(١٤)]. ومن ثم يشمل العلم بحدوده وصيغته عناصر اعتباطية عديدة، بينما يجب أن تكون القدرة على أداء مهمة المجتهد مسألةً مختلفة.

إن نهاية الفقه، أو نهاية مهنة «المجتهد» بذلك لا تُعَدّ نهاية توجه أو ميل أكاديمي؛ بل هي نهاية القدرة على حل مشكلات معينة. وهذه الدعوى الأشعرية ستبقى خاضعة للدراسة والتحقيق. لماذا لا يستطيع العقل البشري (إيجاد طرائق مختلفة) لحل هذه المشكلات التي كانت قابلةً للحل في الماضي عادةً؟ سيجيب الأشاعرة بأن هناك ما يسمى بـ «العلم المقبوض» الذي لا يمكن الاستبدال به، حتى مع إيجاد حلول إبداعية أصيلة لما يبدو أنه نفس المشكلات التي اعتادت العلوم القديمة معالجتها.

---

(١٤) شرح الجرجاني على المواقف، ج ١، ص٣٩.

الفصل السادس

الاجتهاد للجميع

حاول ابن تيمية في رسالته المعروفة بـ (**الفرقان بين الحق والباطل**) تقديم رسم تخطيطي لتاريخ البدعة، بدءًا باتهام الخوارج المتطرف لغالبية المسلمين بالخروج عن الملة، ومرورًا بإعادة النظر في منزلة صحابيي النبي محمد (أبي بكر وعمر) على يد الشيعة، وآراء القدرية (المعتزلة) حول المنزلة بين المنزلتين [أي بين الجنة والنار] لمرتكب الكبيرة، وصولًا إلى بدع أخرى، كبدع المرجئة في شكهم المفرط في طبيعة «الإيمان»، والبحث في زيادته ونقصانه، وكذلك أثر الأفعال على الإيمان[١]. ووفقًا لابن تيمية، ربما تعود البدايات الأولى للبدع التي قام عليها مذهب الاعتزال فيما بعد إلى نهاية عصر الخلفاء الراشدين أو قريب من ذلك[٢]. وبدعة إنكار القدر هذه (التي نشأ عنها وصف القدري والقدرية) يمكن فهمها فهمًا جيدًا بصفة عامة بعدم القدرة على القبول بإرادة الله من دون ربط عناصرها الظاهرة بالعقل (المعتزلي) البشري، والذي تأثر بشكل واضح بالأفكار الوافدة (من خارج نسق الفكر الإسلامي) ـ كما يشرحها ابن تيمية في كتاباته الأخرى[٣].

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** (المدينة: مجمع الملك فهد بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج ١٣، ص٢٧ ـ ٦٥. يعتمد الجهد الذي بذله ابن تيمية على محاولات سابقة عُنيت بالبدع التي انتشرت في وقت مبكر، مثل عبد الجبار والشهرستاني في مفتتح صفحات كتابه **الملل**، اللذين اعتمدا هما الآخران على روايات مثل تلك التي أوردها ابن قتيبة والكعبي أبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحققها فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص١٤٢ ـ ١٦٢.

(٢) ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٤)، **مجموع الفتاوى**، ج ١٣، ص٣٦. تتضمن مقدمة فؤاد سيد لكتاب **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** توفيقًا بين الطبقات الثلاث المحتملة للاعتزال، معتمدًا على روايات ابن قتيبة والنوبختي والكعبي/البلخي والمسعودي وغيرهم. فؤاد سيد، **فضل الاعتزال**، ص١٢ ـ ٢٥.

(٣) ابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية من أهل الإلحاد**، تحقيق =

وهكذا اعتبر ابن تيمية أن المعتزلة واحدة من بين أوائل الجماعات المبتدِعة. وربما لا يمكن الاعتراض على ذلك، ولكن البعض ربما يجادل بشأن ما إذا كان المعتزلة هم بالفعل أول من قال ـ استنادًا إلى مبدأ «العدل الإلهي» الذي يعد أصلًا في مذهبهم ـ إن مسألة فتور الشريعة (ما يجب على الناس فعله عند غياب الشريعة) لا يمكن أن تكون ذات معنى؛ لأنها تنبني على افتراض مستحيل، وهو أن شريعة الله (المرتكزة على كلٍّ من: النبوة بوصفها مظهرًا لعدل الله، والعقل البشري) قد تشهد فتورًا. وسيقول هؤلاء: إن فتور الشريعة لا يمكن أن يحدث في الواقع؛ لأن عدل الله ينافي تخلِّيه عن خلقه بهذه الصورة، كما أن فتور الشريعة ـ كما يُفهم من نقاشهم حول هذه القضية، وإن كان بدرجة أقل وضوحًا ـ يناقض الافتراض الأساس بأن البشر ستكون لديهم على الدوام القدرة على توظيف «العقل» لاستنباط الأحكام السليمة والعمل بها ما داموا بشرًا.

ولا يسعنا هنا إلا أن نستطرد قليلًا؛ فابن تيمية ـ الشخصية التي سحرت علماء الغرب ـ ما زالت آراؤه تُستخدم كأداة لإصدار أحكام عامة (تعميمات) على إخفاقات العالم الإسلامي اليوم، وفشل تاريخ المجتمعات المسلمة (التي يحاول علماء الغرب بحفاوة مساعدة المسلمين في دراستها). وتلك التعميمات الجديدة تحل محل الأفكار القديمة، ولكن الدراسات الجديدة ما هي إلا بقايا من الأفكار القديمة. والأسوأ من ذلك أن المفاهيم «القديمة» التي حسبناها قد فُنِّدتْ إلى غير رجعة، تعود إلى الظهور حاليًّا (وربما يشعر بعض أساتذة الإسلاميات بالذنب تجاه سوء معاملة العلماء من المستشرقين). ويبدو غالبًا أننا عائدون إلى نقطة البداية مرة ثانية؛ إذ ما زلنا نواجه فرضيات بسيطة حول طبيعة الاجتهاد (العقلي) في المجال التشريعي والعقائدي، والمحاولات المبذولة لبيان هذا الاجتهاد والتعلم والإفادة منه ـ نادرة.

تأتي هذه الفرضيات المسطحة عادة تحت عنوان محاولات «الفهم» (لاحظ هذه النقطة) تطور الفكر الفلسفي، والكلامي، والشرعي المسلم.

= موسى الداويش (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١). في هذا الكتاب، يتناول ابن تيمية مسألة البدع التي نشأت جرّاء قبول حديث ينص على أن أول ما خلق الله «العقل»، وهو مناط كافة أحكامه وأفعاله. في هذا الكتاب، يقرر ابن تيمية بأن المعتزلة أقرب إلى أصحاب الصراط المستقيم من الفلاسفة، على الرغم من التشابهات في أصول انحرافهم.

ويمكن العثور على روايات مبسطة سهلة الاستيعاب توضح لنا مسيرة هذا التطور؛ فعلى سبيل المثال نتعلم أن الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) استطاع أن يقتل الفلسفة في الشرق المسلم السني، وأن ابن رشد كان آخر فيلسوف في الغرب المسلم السني، وانتهى الأمر إلى أن ساد المنهج التراثي في العالم المسلم، في الوقت الذي تأكد تأثير الحداثة في العالم. ولقد ظهر المعتزلة في نهاية عصر الصحابة، محاولين تقديم بعض الأطروحات الفلسفية البدائية في الإسلام، ولكن واجههم الأشاعرة الذين فضلوا التراث المأثور، ثم جاء الحنابلة وزادوا من تمسُّكهم بالمأثور، وهكذا. ومن الممكن الإشادة بهذه الروايات المؤكدة ومثيلاتها فقط لوضوحها، وليس لكونها غنية بالمعلومات.

إلى جانب كون العالم الإسلامي السُّنِّيّ كبيرًا بما يكفي لاستيعاب التراثيين، والعقلانيين، و«آخرين» غيرهم على اختلاف درجاتهم؛ فإن الهيمنة أو الانتصار السياسي لطائفة أو أخرى من تلك الآراء المتنوعة (التي غالبًا ما تكون ذات تأثير محدود في الحياة الواقعية كما يتضح من مصادر عديدة، وليس كما تظهرها هذه الروايات المبسطة) لم يقابلهما ضعف أو عدم تطور للآراء الأخرى. فإن إحدى السمات البارزة لتاريخ الفكر الإسلامي هي الحفاظ على كثير من المواقف الفكرية، بل وتطويرها على يد خصومها. فقد استمرت دراسة وتحقيق مبادئ المعتزلة حتى ظهر محمد عبده (ت ١٩٠٥) على الساحة؛ مما سمح له بالاقتباس منها بحُرِّية، ولكن من دون الاستناد (على الأقل في البداية) إلى المصادر المعتزلية الأولى بالضرورة، ولكن بالاستناد إلى الدراسات الأشعرية لآراء المعتزلة. كما كانت أفكار المعتزلة حية كذلك في الإنتاج الفكري الشيعي.

أنا لست مهتمًا بمتابعة مسألة من يعرف أكثر عن المعتزلة، وما إذا كان تاريخهم وسط الشيعة هو النقطة التي يجب أن نبدأ بها، أو أي مسألة أخرى مماثلة، كما أنني لن أجعل هذا الفصل دراسة تقابلية بين علماء الأصول والمتكلمين المعتزلة والحنابلة؛ فإن الهدف من هذا الفصل هو استكمال المراحل التي مر بها النقاش حول قضية الفتور عن طريق شرح ما يمكن اعتباره موقف الحنابلة، **الذي يوافق موقف مُنظِّري المعتزلة في القول بأن الرأي الذي يؤيد فتور الشريعة يفتقر إلى الحُجة المؤيِّدة له، إلا أنه لا يتبنى موقف المعتزلة حول طبيعة الهدي الإلهي وحاجة البشر إليه.**

الاعتزال ـ مع العقل أم ضده؟

في البداية كان جيل الصحابة، ثم جاء تحوُّل واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ/٧٤٨م الذي قدم لنا مصطلح **الاعتزال**)، ليكون إمامًا لمدرسته الخاصة؛ وكان هذا التحول بداية لمدرسة الاعتزال التي تأسست في القرن التالي. فهل ينبغي النظر إلى هذه الخطوة باعتبارها رفضًا للتراث وتفضيلًا للعقل؟ لقد كان تراث أوائل أتباع النبي ﷺ مصدرًا لأخذ ورد؛ وقول واصل بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين خلافًا لظاهر معنى لغة القرآن ـ يقوم على أدلة مأخوذة أيضًا من التراث، ولا يمثل رأيًا مبنيًّا على العقل فقط. كما أن موقف العالم المعتزلي ـ الجبائي (ت ٣٠٢/ ٩١٥) ـ بأن «العقل البشري غير المؤيَّد» يستطيع استنباط أنماط عدل الله، وأنه لا حاجة للنظر إلى الميزان الإلهي على أنه مجرد تقيد بالعقل؛ هذا الرأي يبدو أنه جمعٌ لموقفَيْ العقل والشرع معًا. وبالمثل، فإن إنكار الأشاعرة لتأكيد الجبائي على قدرة العقل البشري في فهم عدل الله، وهو الإنكار الذي يعد الأسطورة المؤسِّسة لعلم الكلام عند الأشاعرة ـ قد لحقته محاولات أشعرية لاستيعاب لا لتقويض تعظيم المعتزلة لقيمة العقل. أما الحنابلة، فلم يَدْعُوا ببساطة للعودة إلى التراث مقابل تأكيد المعتزلة والأشاعرة المفرط على دور العقل، بل استخدموا العقل بطريقة مختلفة. وأهم من ذلك أن هذه الاتجاهات جميعًا قد استمرت في كل من الأدبيات والمعارف العامة المروية شفهيًّا (ووجدت طريقها على نحو ما إلى المعرفة الشعبية)، على الرغم من أسطورة موت الاعتزال.

وما تبقَّى لنا من هذه المعرفة ليس مجرد إدراك لمدى التطور المحدود الذي طرأ عليها؛ بل إن ما بحوزتنا من علم هو نتاج لمعرفة تراكمية (استمرت عبر حقب فكرية وزمانية مختلفة). ولم يكن اكتشاف ومناقشة هذا التراكم وتلك الاستمرارية (الفكرية) ـ عبر المستويات الجغرافية والتاريخية ـ مما يُحْسِنه علماء الغرب الدارسون للإسلام. بل إن الجدل حول نقاط التواصل والانقطاع في التاريخ الإسلامي ما هو إلا رد فعل للروايات (للدراسات) الاستشراقية، سواء الدراسات العميقة أو السطحية. وهذه (الدراسات) فشلت في رؤية هذا التراكم الفكري أو القدرة على الدمج بين العقل والنقل. إن العلاقة بين آراء الحنابلة والمعتزلة حول مسألة فتور

الشريعة توضح هذه الصورة المركَّبة التي لا تمنع من استمرارية التراث ونموِّه. ومع الاستناد إلى أصول تكاد تكون على النقيض من أصول المعتزلة، أتى الحنابلة برأي مشابه لرأي المعتزلة الذي ناقشناه في الفصل الرابع؛ فلم يقل الحنابلة: إن الواجب على الله مراعاة أي نوع من العدل الذي قد يستطيع أحدهم ـ أو أي إنسان غيرهم ـ اكتشافه، أو التعبير عنه، أو حتى تطويره من تلقاء نفسه، كما لم يجرؤوا على فهم سُنّة الله في الخلق بناءً على أي رأي مستقل عن الشرع. ومع ذلك، فقد تبنَّوا نفس موقف المعتزلة بشأن مسألة الفتور؛ وهو أنه لا معنى للتفكير فيما يسمى بفتور الشريعة، وأن البحث فيما يجب أن يحدث عندما تفتقد الإنسانية الهَدْي (ومن ثم وفقًا لبعض الآراء عدم قدرة الإنسان على معرفة التكاليف الشرعية المكلَّف بها) يعد انشغالًا غير مبرر بفرضية غير ملائمة، وأن أفضل إجابة عن سؤال: «ماذا يحدث لو استيقظنا ذات صباح فاكتشفنا أنه لا يوجد مبلِّغون لشرع الله»؟ هي أنه «ليست هناك إجابة؛ لأن ذلك لن يحدث».

إذا لم تكن الإجابة هي وجوب العدل على الله، ولا بقاء «العقل» كأداة لمعرفة الخير من الشر؛ فما الذي يجعل مسألة الفتور غير ملائمة إذًا؟ ما التحول الذي جعل رأي الحنابلة يتَّسِق مع إنكار المعتزلة لفتور الشريعة من دون القبول بكثير من فرضيات المعتزلة؟ إنه شعور الحنابلة بأن «الاجتهاد» من حيث المبدأ واجب وحق للجميع، ولا يعني هذا الموقف تراجعًا إلى القول بـ «سيادة العقل»؛ لأن الاجتهاد ليس مجرد القدرة على الاستدلال العقلي؛ ولكن القدرة على الاستدلال العقلي في إطار ثوابت الوحي الإلهي. وهذا يطرح سؤالًا حول كيفية ممارسة الأفراد غير المدربين الاستدلال بالطريقة الصحيحة في إطار ثوابت الوحي الإلهي. والإجابة هي أنه حين يكون اجتهادهم ممكنًا، فإن خطأهم في الاجتهاد يظل خطأ، ولكنه لا يحول دون «حقهم» في المحاولة (واستخدام لفظة «حق» هنا هو استخدام للكلمة بمعناها المعاصر)، في ظل غياب الخيارات الأفضل لهؤلاء الأفراد.

ينبع هذا «الحق في المحاولة» من مسألة الإيمان الأساسية نفسها؛ إذ يجد معظم الحنابلة أنفسهم في رأيي أقرب إلى الماتريدية الذين يرون أن الإيمان المبني على التقليد (**إيمان المقلِّد**) هو استثناء من القاعدة، وليس الموقف الطبيعي لعامة المؤمنين. بل إن الحنابلة يذهبون إلى أبعد من

الماتريدية حين يقولون بأن المفترض ـ حسب الصورة المثالية من (عوام) المسلمين الملتزمين غير المؤهلين للاجتهاد ـ فَهْمُ أكبرِ قدرٍ ممكنٍ من الشريعة (مع اختلاف فقهاء الحنابلة في تفسيرهم لهذا القدر)، وأن العوام بذلك في الأصل هم من يوجبون على أنفسهم التزاماتهم الدينية. وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا بمزيد من التفصيل.

لقد استغرق رأي الحنابلة في هذه المسألة عقودًا من الزمان قبل أن يتشكَّل في صورته هذه، وقد مهد الحنابلة الأُوَل الطريق لهذا الرأي بأمرين مهمين: أولهما معالجتهم مسألة غياب الأحكام قبل ورود الشريعة (**حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع**) بالتزامن مع مسألة إمكانية وجود ثغرات في الشريعة القائمة. كيف يمكن ملء هذا الفراغ التشريعي؟ أحد الاحتمالات هو العودة إلى الموقف الأصلي بالحظر (فيقود الاحتياط صاحب هذا الرأي إلى ترك ما لا تعرف إباحته من الأشياء). وهذا الرأي ـ واضح التشددِ ـ نابع من الشعور بالتحوط لئلا يصيب الإنسانَ مجهولٌ ربما يقوده إلى الوقوع في الحرام. والقول بتحريم خلو زمان من الشرع مفضَّل على الخيارات الأخرى؛ لأنه الأسلم، إلا أن هناك أيضًا كثيرًا من الفقهاء الذين أجازوا إمكانية خلو زمان من الشريعة وجواز عمل العقل للوقوف على الحكم أو على الأقل التوقف في الأحكام كلها في حالة عدم توفر أحكام الشريعة. كما أن بعضَ المعتزلةِ شارك الحنابلةَ القولَ بالعودة إلى الأصل؛ وهو التوقف عن الحكم قبل ورود الشرع، ولكن ظل المبدأ المعتزلي الحاكم هو الحكم على الأفعال بالحُسن أو القُبح، والذي لا يمكن التوفيق بينه وبين رأي الحنابلة بمنع تصنيف ما لم يعرف شرعًا بالحُسن أو القُبح. وقد بيَّن ابن عاشور أن الفارق الرئيس بين «الفقهاء» الذين قالوا بحظر الأحكام قبل ورود الشرع والمعتزلة الذين تبنَّوا حُكمًا ـ هو أن الفقهاء التزموا حكمًا واحدًا لكل الأفعال؛ سواء كان ذلك الحكم هو الإباحة أو الحظر، بينما قال المعتزلة بذلك فيما لم يُطَّلَع فيه على صفة الحُسن والقُبح[٤].

أما الأمر الثاني الذي ساعد الحنابلة على تشكيل رأيهم فهو اعتقادهم

---

(٤) الطاهر بن عاشور، **التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح** (تعليقًا على كتاب القرافي تنقيح الفصول) (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١/ ١٩٢٢)، ج ١، ص١٠٧.

بأن للفقهاء إسهامًا مهمًّا في الشريعة ولكنه ليس شرطًا لازمًا لا غنى عنه لوجود الشريعة نفسها. فالشريعة نفسها غير متوقفة بالكلية على الفقهاء. وهذا أيضًا إنكار لرأي الأشاعرة الذين ترددوا كثيرًا في إباحة الاختيار من بين الآراء الفقهية المتاحة للمسلم (العامي)؛ ومن ثم فقد أنكر الحنابلة طرفي النقيض في آراء المعتزلة والأشاعرة. وبالنسبة إليهم، فإن العقل البشري يهتدي بالشرع، ولا يجوز أن يتخطى سلطته بالاستقلال في إطلاق الأحكام. وحرفة الفقه - إضافةً إلى ذلك - يجب ألَّا تدَّعي احتكارًا للأحكام انطلاقًا من تضخيم فكرة عدم أهلية العوام للتفكير «بطريقة شبه منهجية» للإسهام بصورة مفيدة في استنباط الأحكام.

قبل ورود جميع الشرائع

هل يثير التساؤل عما كان يحدث قبل ورود جميع الشرائع أيَّ شكوك حول هذا الموقف المتفائل؟ إن كان باستطاعة علماء الأصول الحنابلة القول بأن الله لن يترك المسلمين دون هداية في المستقبل؛ أفلا يمكن على الأقل القول بأن الله قد فعل ذلك بالأمم السابقة قبل أن ينزل شرائعه؟ ماذا كان يحدث قبل ورود أيٍّ من الشرائع؟ حين أنكر فقهاء الحنابلة احتمال فكرة خلو الزمان من هدْيٍ إلهي، فإنهم احتجوا بأن مثل هذا الخلو لا يحدث مطلقًا (مردِّدين مقولَة الجاحظ بوجود بعض العلماء في كل أمة في أي عصر). والأمة الحالية من المسلمين أو أتباع النبي محمد ﷺ - لديها مزيد من التأكيد بأن علمها بـ «شرعتها» سيبقى. ولكن هذا قد لا يُعَدّ ضمانًا بأن العلماء سيبقون حتى نهاية الزمان، بل هو تأكيد بأن العلم بالأحكام الربانية نفسها سيبقى، بوجود العلماء أو من دون وجودهم. وحتى زمن آدم لم يشهد خلوًّا من الهدْي الرباني؛ فالقرآن يتحدث عن توجيه الله لآدم «كُلَا»، و«لا تأكلا»، ولا بد أن ينطبق هذا الأمر نفسه على الأزمان كافة؛ ومن ثم، فإن مسألة الخلو من الهدْي «قبل ورود الشرع» غير مفهومة؛ لأنه لم يكن هناك زمان «قبل ورود جميع الشرائع».

إن لغة أصوليي الحنابلة تعكس درجة من الحذر بشأن كيفية الاحتجاج بأن الشرع كان حاضرًا دائمًا، ولكن لأن مبنى الحجة يرتبط بأمر عقدي؛ فإن هذا الحذر يتحول إلى تأكيدات قوية نوعًا ما. فأبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨/

١٠٦٦) ـ على سبيل المثال ـ يورد القول بأن البشرية لم تشهد حياة قبل ورود الشرائع، وينسبه «لآخرين»، ومع ذلك فهو يتبنى هذا القول تماما. وهو يقول: إن هؤلاء الآخرين يرون أن الزمان ما خلا من شرع قط؛ لأن الله تعالى لا يُخلِي الزمان من شرع يُعمَل به، لأنه أول ما خلق آدم أمَرَهُ ألا يأكل من الشجرة المحرمة. (وإذا كان كذلك؛ بطلَ أن يُقال: ما حكمها قبل ورود الشرع؟)[٥].

ما هذا «الشرط الذي لا غنى عنه»؟

ما زال اختلاف الحنابلة عن الأشاعرة في القول بأن خلو الزمان من المجتهدين وفتور الشريعة مسألتان مرتبطتان معًا ـ يتطلب مزيدًا من التوضيح. يرى الكلوذاني في كتابه **التمهيد** أن الاجتهاد يشترك فيه كل من العالِم والعامِّيّ، ولكن بدرجات متفاوتة. ولو اختلف المجتهدون فيما بينهم في مسألة؛ فللعامِّيُّ اختيار أي اجتهاداتهم شاء، إن استووا عنده في العلم. وقد اقترح بعضهم اعتبار العامِّيّ للأكثر تدينًا من العلماء المجتهدين عند تقليدهم، ولكن كثيرًا من العلماء يرون أن هذا الرأي يفتقر إلى الدليل المؤيد له[٦].

وإن استوى المجتهدون من كل وجه، في دينهم وعلمهم، فسيكون من الصعب على العامِّيّ تقرير أيهم يتَّبع؛ فالعامِّيُّ لا يملك سوى الاعتماد على نفسه، وكأن عليه ببساطة القيام باجتهاده الخاص به. يقول الكلوذاني:

> فإن استويا عنده في جميع الأحوال، وأفتاه أحدهما بالأشد والآخر بالأخف؛ فهو مخير على ظاهر رواية الحسين بن بشار [ت ٢٨٦/٨٩٩ (كتبها محقق التمهيد: يسار وليس بشار)]؛ لأن له أن يقلد أيهما شاء في الابتداء قبل الفتوى، فكذلك له أن يختار قول أيهما بعد الفتوى[٧].

والاعتراض الظاهر على هذا الرأي هو أن المستفتي ببساطة قد يختار

(٥) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد المباركي (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٩)، ج ٤، ص١٢٥٠. يقوم هذا الإصدار على رسالة دكتوراه نوقشت في عام ١٩٧٧ بجامعة أم القرى في مكة، ولم أقف على الناشر لهذا الإصدار المكون من ٥ أجزاء في نسختي.

(٦) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق محمد علي إبراهيم (مكة: مطبعة أم القرى، ١٩٨٥)، ج ٤، ص٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٤٠٦.

الفتوى «الأخف»، وهو موقف غريب وغير مقبول في رأي عبد الجبار (ت ٤١٥/١٠٢٥) وبعض الشافعية؛ وذلك لأن «الحق ثقيل» كما قال الرسول ﷺ. إلا أن هذه الرواية مردودة باعتبارها من أخبار الآحاد، بينما تقابلها روايات أقوى يقول فيها الرسول ﷺ: «إن الله يحب أن تُؤتى رخصه كما يحب أن تُؤتى عزائمه». ووفقًا للتحليل النهائي، هناك أسباب وجيهة للأخذ بالفتوى الأخف، كما أن هناك أسبابًا وجيهة أخرى للأخذ بالفتوى «الأشد»، وفي هذه الحالة يكون المستفتي «بالخيار» فيما اختلف فيه[٨].

لم تكن أقوال مجموعة العلماء الحنابلة حول فتور الشريعة، ولا الواجب الطبيعي للفرد في الاجتهاد، ولا مسؤولية الفرد الأساسية في الاختيار عند الشك في الحكم - مجرد ردود أفعال تجاه أقوال المعتزلة أو الأشاعرة. وعلى أية حال، فقد استطاع الحنابلة الاستشهاد بمجتهدين يعودون إلى عصر الصحابة. ووفقًا لرواية أبي يعلى؛ يقول أحمد بن حنبل: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم»[٩]. ولا ينبغي أن نبحث كثيرًا في السياق الذي قال فيه أحمد بن حنبل هذه المقولة (والذي تلا خروجه من السجن)؛ لأن الحنابلة يرونها مبدأ لا يمكن ردُّه - بصرف النظر عن الحالة النفسية لقائلها حين قالها. ووردت هذه المقولة نفسها في كتاب الكلوذاني **التمهيد**؛ حيث أعقبها تأكيد المؤلف بأن أحمد «أخبر أن كل زمان لم يخلُ من رسول أو عالِم يُقتدى به»[١٠]. وهذا القول - كما ورد في كلا المصدرين - يعالج الجدل بشأن التوصيف الأصلي لأفعال البشر حال خلو الزمان من شرع الله المتمثّل في الرسل أو العلماء، وهي الحال التي يرى بعض الحنابلة عندها كبعض المعتزلة أن الموقف الأصلي هو «الحظر» (وليس الإباحة).

يبقى تبني أنموذج «الاجتهاد للجميع» موقفًا مثيرًا للتأمل ذا احتمالات عديدة. ووفقًا لهذا الأنموذج، لا يُعَدّ التقليد (الاقتداء بعالِم معين) مجرد خيار في كل المسائل، سواء كانت تلك المسائل اعتقادية أم عملية. هناك

(٨) المصدر نفسه، ص٤٠٦ - ٤٠٨.
(٩) أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨/١٠٦٦)، **العدة في أصول الفقه**، ج ٤، ص١٢٥٠.
(١٠) الكلوذاني (ت ٥١٠/١١١٦)، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٤، ص٢٧٢.

أنواع من «المعرفة» التي لا يمكن تلقِّيها من عالم يُقتدى به، والأمثلة على ذلك تشمل «معرفة» الله ووحدانيته، ومعرفة صحة رسالة النبي محمد ﷺ. وهذا يتعارض مع تأكيدات بعض (أشاعرة) الشافعية أن مثل هذا الاتباع لعالم قد يكون كافيًا[11]. ومن ثم يمكن الرد على قول الأشاعرة بقبول الإيمان استنادًا إلى تقليد إمام موثوق (إيمان المقلد)، من جوانب مختلفة تتراوح ما بين معتزلية وماتريدية وحنبلية. وكلهم في نهاية المطاف يرون فكرة «التقليد» في أمر شخصي بحت كالعقيدة الشخصية ـ كما يقول معاصرونا في الاعتقاد ـ موقفًا عجيبًا.

ومن الملفت للنظر أن هؤلاء الشافعية أنفسهم يرون أنه ليس للمكلَّف المسلم أن يقلِّد في وجوب الصلاة والصيام؛ إذ يتساءلون: كيف يمكن للعلم الذي هو أساس هذا التكليف أن يُحال إلى إمام يُقلَّد؟[12] وهذا يتضمن تمييزًا بين العلوم العامة بأصول العبادات من جانب ـ حيث يعمل شعور العامِّيِّ باحتياجه إلى إله؛ وهو الشعور الذي تتمِّمُه المعرفة العامة ـ وبين فهم كيفية تقديم الحُجة المؤيِّدة لوجود الله من جانب آخر. ووفقًا لرأي الحنابلة؛ فالعلماء والعامة يشتركون في أكثر مما يبدو عليه الحال. ولنلاحظ نبرة الطرح الآتي:

والجواب: أنه ليس كذلك [أن العامة لا يحوزون من العلم ما يحوزه العلماء]، بل العامة يشاركون العلماء في معرفة الله، وطرق التوحيد، والنبوات؛ لأنها أمور يدركها الإنسان بحِسِّه، ويتفكَّر فيها بعقله؛ فيعلم بما يدركه من صنائع الله سبحانه مِن خلْق السموات بغير عمدٍ، وما جعل فيها من الشمس والقمر والنجوم وسيرها، وسطح الأرضين على الماء مع كون البناء لا يثبت على الماء، وخلْقِ الإنسان من النطفة وتنقُّله في الأحوال حتى صار عالمًا ربانيًّا يدير الأمور، ويقيس المقاييس، ويصنع الصنائع[13].

ثم ينتقل الكلوذاني إلى العلم باستحالة تعدد الآلهة استنادًا إلى ما يعرف

(١١) المصدر نفسه، ص٣٩٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص٣٩٦ ـ ٣٩٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص٣٩٧.

بدليل التمانع (امتناع تعدد «الشركاء» في ربوبية الكون وإدارته دون فساد لنظامه). ومعرفة فروع العبادات مبنيةٌ أيضًا على تواتر الأخبار بشأن هذه الفروع، وهي ليست عُرضة لكثير من الشك ولا هي تتطلب حُججًا، تمامًا كما أن العامة لا يحتاجون إلى تعلُّم كيفية تقديم الحُجج بشأن وجود الأمم السابقة المشهود له بالأخبار المتواترة[١٤]. ومِن ثم، فإن الكلوذاني واثق بأن العامة والعلماء يشتركون في الأمور المهمة: أصول المعرفة، والقدرة على الفهم المطلوبَيْن لبناء أسس الاعتقاد وتطبيقات الشريعة؛ ومن ثَمَّ تجعل حياة هذه الشريعة ممكنة استقلالًا عن الخطابات الاصطلاحية المطوَّلة للشريعة. وفي ظل الظروف الطبيعية، فإن فروع الشريعة الكثيرة (والغامضة إلى حد ما) تتطلَّب متخصِّصين، ولكن حتى في هذه الفروع فإن العلاقة بين المستفتي و«المجتهد» ليست بالبساطة التي قد تبدو عليها.

رفض ابن تيمية للالتزام بالجمع بين العقل والنقل

كرس ابن تيمية في كثير من كتاباته جهدًا كبيرًا لمعارضة القول بأن حقيقة الشرع لن تُقبل إلا إذا توافقت مع العلم «السائد». وقد اقترن هذا الجهد بجهد آخر في الهجوم على هؤلاء الذين يحتكرون العلم وتأكيداتهم المتعجرفة غير الواقعية بشأن قدرة المعرفة القائمة على «العقل» أو تلك المبنية على «الشرع» على تقديم فهم ثابت لضروريات العالم. وفي إحدى إجاباته على مسألة الرواية التي أخبر فيها النبي ﷺ بأسبقية خلق «العقل»: «أول ما خلق الله العقل» ـ أكد ابن تيمية أن هذه الرواية لا أصل لها. وفي هذا السياق، شن ابن تيمية واحدًا من أطول انتقاداته لفكرة وجوب التوفيق بين العقل والشرع[١٥].

والمنهج الرئيس الذي استخدمه ابن تيمية في نقاشه هو التأكيد على أن البرهان في إثبات القول بالحاجة للتوفيق بين العقل والشرع يقع على كاهل أولئك الذين يقولون بذلك؛ إذ إن كل المسائل المتعلقة بهذا القول هي محل خلاف: ما هو العقل؟ وكيف يتصل بالمعرفة الضرورية والمعرفة المُسبقة؟

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٩٨.

(١٥) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٧١ ـ ٥٣١.

وكيف يرتبط بالعلوم التجريبية أو بأنواع العلوم الأخرى؟ وما وظيفته؟ وكيف تحدِّد العلاقة بينه وبين حقيقة هذا العالم؟ هذا عدد محدود من المسائل التي يوجد كثير غيرها. إضافة إلى ذلك، فإن الغموض وعدم التوافق بين لغة الشرع واللغة الفلسفية أو الصوفية (كأوجه الشبه المفترَضة بين ألفاظ كالقلم والعقل على سبيل المثال) تسبِّب إشكالًا للذين يدَّعون العمل على التوفيق بين العقل والشرع، بل إنها قد تُضعِف من موقفهم[١٦]. وفي المقابل، يقوم ابن تيمية بمهمة تضعيف الروايات التي تبدو مؤيِّدة للحاجة إلى التوفيق بين العقل والشرع، في حين أنه يقدِّم أدلةً أخرى على موقفه؛ مثل عرض تفسيرات أبسط لروايات معينة لتحل محل التفسيرات الظلامية والملتوية لها.

وكما هو متوقع، فإن التوفيق بين العقل والشرع يمر بمراحل؛ بدءًا من القول بأن المعنى الظاهر للغة الشرع تتوافق مع توقعات العامِّيّ (وهذا عند ابن تيمية معناه تكذيبٌ بالشرع؛ لاحظ أن المعتزلة ربما يكونون قد فعلوا ذلك بين حين وآخر)، وانتهاءً بالتشكيك الكامل في تعاليم الشرع كافة[١٧]. ومن ثم، يقول ابن تيمية بأن الشريعة ـ طريق الله سواء في جانب الاعتقادات أو جانب العبادات ـ قد تنطوي على بعض التعقيد، ولكن ليس عليها أن تتحمل عبء التوافق مع الاختراعات البشرية كافة. وبذا ترتبط حماية الشرع وعلومه بتعلُّمه وحفظه وليس بإخضاعه للتحول المستمر بهذه التوفيقات مع العقل. إن حقيقة كون معاصري ابن تيمية (وكذا أسلافه) قد قدموا كثيرًا من هذه التوفيقات المشكوك فيها ـ لم تدفعه بعد كل ذلك إلى القول بنهاية الزمان أو بفتور الشريعة؛ فقد توقَّف بعد تفنيد كل تلك التجارب الفاسدة والتلاعب بالشرع، وترك لنا التأكيد على أن يد الله هي الغالبة في كل الأزمان.

مؤيِّدو الحنابلة

أيًّا كان مقدار تأثير آراء ابن تيمية ـ من بين عوامل أخرى ـ على الفترة التي تلت حياته؛ يبدو أن عالَم ما بعد ابن تيمية قد سار على نهج الحنابلة وشدَّد على الالتزام برأيهم في هذه المسألة. فالشريعة التي تستلزم كثيرًا من

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٨٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

الانخراط من جانب أتباعها الملتزمين بها محميةٌ بأكثر من علمائها ـ محمية بهؤلاء الملتزمين بها. ومع ذلك، فهذا الموقف المعروف بأنه موقف الحنابلة، لم يكن ينبع دائمًا من الحنابلة فقط؛ فقد أيده بشدة كثيرون من غير الحنابلة، وأشهرهم ـ إن اعتمدنا على المصادر الأشعرية ـ هو ابن دقيق العيد الذي يبرز اسمه في مصادر أصول الفقه التي تناقش المسألة في القرون الخمسة اللاحقة (ما بين ٧٠٠/ ١٣٠٠ إلى ١٢٠٠/ ١٨٠٠ تقريبًا). وقد صار ابن دقيق العيد مشهورًا لتمييزه بين خلو الزمان من المجتهدين في الزمان العادي وخلوّه منهم في آخر الزمان؛ أي نهاية الزمان، حين تسقط القوانين الطبيعية (كأن تشرق الشمس من مغربها). ولكن هناك كثير من المؤيدين لموقف الحنابلة من غير الحنابلة يستحقون الذكر هنا، وأحد هؤلاء هو الإمام العظيم الشاطبي.

ويبدو أن الشاطبي قد (أسس موقفه) على فرضية أن هناك فرقًا بين هذه الشريعة والشرائع السابقة، وذلك قبل أن يتمكن من تحديد هذه الفرضية بدرجة كاملة. غير أنه في نهاية الأمر اكتشف أن هذا الفرق هو أنه: خلافًا للشرائع السابقة التي أُوكِل حفظها إلى الأمم التي نزلت عليهم ـ فإن الله تعالى قد تكفل بحفظ هذه الشريعة بنفسه. والجواب ـ رواية عن القاضي أبي إسحق إسماعيل بن إسحق (٢٨٢/ ٨٩٥)، كما أكده أبو عبد الله المحاميلي (٣٣٠/ ٩٤١) ـ يشير إلى نفس الآية التي تتحدث عن حفظ الذكر، والمفهوم أنه القرآن؛ إذ يختلف عن التوراة التي ذكر القرآن نفسه أنها لم تسلم من التبديل. والمحور الثاني لحجة الشاطبي تجريبي؛ إذ يبدو أن الملاحظة تؤيِّد ظهور حالة من الاهتمام المتزايد بتعلُّم أصول هذه الشريعة وتطبيقاتها؛ فقد تواترت الأخبار بتعلُّم القرآن تفصيلًا، لا بل تعلُّم كل حرف من حروفه، كما تواتر أيضًا بالدرجة نفسها التحليل الدقيق للنصوص العربية ودراسة قواعدها. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن رواية الحديث، وعن الجهود المكرسة للتمييز بين السنة والبدعة، وحتى عن رد الشبهات حول الحديث والعقائد الدينية الصحيحة. فالقرآن، والسنة، واللغة العربية، كأصول للشريعة محفوظة بالعناية الربانية (وهو ما عكسته أيضًا الأدلة التجريبية) ـ تمثل ضمانة لبقاء الشريعة. ولذا استنتج الشاطبي أن البحث في فتور الشريعة لم يكن مهمة ضرورية، ولا يستحق أكثر من التجاهل المباشر.

وكما ذكرت آنفًا، فقد كان أوائل الحنابلة هم من مهدوا الطريق لهذا الرأي. وقد فعلوا ذلك بالأساس حين وصفوا ـ كما أوضحنا في حالة الكلوذاني ـ مهام المجتهدين بأنها إسهام ضروري في الشريعة، ولكن من دون أن تكون تلك المهام شرطًا لبقائها؛ كما فعلوا ذلك حين فرَّقوا بين مسألة خلو الأحكام قبل ورود الشريعة (**حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع**) ومسألة سد الفراغات (عدم وجود أحكام لجميع المسائل) بعد ورود الشريعة (ناقشنا هذه النقطة في الفصل الثالث) كما فعل أبو يعلى[١٨].

ابن النجار

ظل رأي الحنابلة ممثَّلًا ومعبَّرًا عنه في مصادر أصول الفقه حتى تلك التي أتت بعد عصر الشاطبي، إذ نراه مثلًا عند ابن النجار الفتوحي (ت ٩٧٢/ ١٥٦٤) في القرن العاشر/السادس عشر؛ فقد عبَّر عنه قائلًا: «لا يجوز خلو العصر من مجتهد عند أصحابنا [الحنابلة]». وقد استشهد بابن مفلح (ت ٧٦٢/ ١٣٦١) في قوله: إن طوائف من غير الحنابلة يحملون الرأي نفسه، ومنهم القاضي عبد الوهاب المالكي (ت ٤٢٢/ ١٠٣٠). وتشمل أدلة هذا المذهب تأكيد النبي بأنه لا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين (قاهرين لعدوهم به). كما يذكرنا ابن بطال (ت ٤٩٩/ ١١٠٥) بأن هذه هي آخر الشرائع، وعليها تقوم الساعة، وإن ظهرت أشراطها وضعف الدين فلا بد من أن يبقى من أمة النبي ﷺ من يقوم به. والحجة المعارضة لهذا القول والقائمة على الروايات التي تبين ارتباط نهاية الزمان بتفشِّي الجهل والشرور ـ مردودة بأن «هذه الأحاديث ظاهرها على العموم، والمراد منها الخصوص» (وردُّ الجويني على الجانب الآخر مبنيٌّ على أن البشارات بزوال العلم كانت أكثر ارتباطًا بالنقاش بينما تُعَدّ البشارات المعارضة شديدة العمومية، ومِن ثم أقل ارتباطًا بالنقاش). كما يقول ابن النجار: إن البشارات حول رفع العلم آخر الزمان لا بد من أن تكون مقيدة بمواضع معينة؛ لأنه لا يجوز أن تكون الطائفة القائمة بالحق التي توحِّد الله تعالى، والتي بشَّرت بها الروايات الأولى ـ من بين شِرار الخلق، الذين جاء ذكرهم في الروايات الأخرى. ثم

---

(١٨) أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦)، العدة، ج ٤، ص١٢٣٨ ـ ١٢٥٠.

أقر ابن النجار بتأييد السبكي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) لموقف الأشاعرة، وتبع ذلك المناقشة العامة المألوفة للاجتهاد، والتي شهدت التباسًا حول طبيعة غياب المجتهد، سواء المستقل أو في المذهب. وتتباين سهولة اكتساب أدوات الاجتهاد في الأزمان اللاحقة مع افتقار الأجيال المتأخرة للعزيمة والطاقة للقيام بجهد أقل والحصول على أكثر مما حقَّقته الأجيال الأولى[١٩]. ولكن فتور الشريعة ـ بمعنى انتهاء الهدْي ـ تم دفعه من دون حُجج واضحة.

* * *

إن الدروس المستفادة من نقاش العصور الوسطى عديدة، ويجب على المرء ـ بعد النظر في إسهام الحنابلة في ذلك النقاش ـ التفكير في هذه المهمة؛ ألَا وهي تعريف الشريعة كمسار يشارك الملتزمون به في تشكيله، وتخيُّل انقراضه في حال حياة هؤلاء الملتزمين. ونقاش العصور الوسطى حول فتور الشريعة في الحقيقة ـ يثير لدينا كثيرًا من الأسئلة، أهمها: هل يمكن لدليل عملي تجريبي من خارج دائرة الفقهاء (مثل ظاهرة اهتمام الملتزمين بالشريعة بحفظ نصوصها) أن يستخدم لتحديد حيوية الشريعة؟

متفائل أم متشائم

لقد رفض طرفَا النقيض ـ علماء المعتزلة والحنابلة ـ فكرة فتور الأحكام، وعلى الرغم من اختلافهما الشديد في التعبير عن رأييْهما، إلا أنه يمكن القول: إن كلا الفريقين قد أكد استمرارية الشريعة، وبقاء أصولها، وسيادة بعض مُثُلها العليا متجاوزةً التاريخ وقدرة البشر على تغييرها. أما الأشاعرة (وهم الغالبية من العلماء الذين لم يألوا جهدًا في تقديم موقف واضح في قضية فتور الشريعة) فقد اقتصروا في رؤيتهم على مستوى تحليل التاريخ «المشاهَد» وقبلوا بفتور الشرائع. وربما يكون الأشاعرة أفضل في قراءة التاريخ، ولكن معسكر المعتزلة والحنابلة يرى في الموقف التحليلي الجزئي (microanalysis) للأشاعرة قصورًا كلاميًا وفلسفيًا.

---

(١٩) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧)، ج ٣، ص٩٠ ـ ٩٢.

إن الأمر متروك للقارئ بشأن الحكم على النسخة المعتزلية من التحليل الكلي (macroanalysis) للتاريخ بأنها نظرة متفائلة حول الطبيعة البشرية؛ اتساقًا مع الثابت والحقيقي في عالم صيرورتنا الدائمة (*world of becoming*). أعلم أن كثيرين يعتقدون بعدم وجود ما يسمى بالشرائع الإلهية، ولكن ما زال باستطاعتهم النظر إلى هذا النقاش باعتباره متعلقًا ببقاء بعض أصول الأحكام الإنسانية العامة. كما أن بإمكان القارئ ـ وله الحق في ذلك ـ افتراض شعور بحضور جوهري للعناية الربانية في كل من رؤيتَيْ المعتزلة والحنابلة. وربما يمكن الحكم بأن في رؤية الأشاعرة درجة من التشاؤم، أو الواقعية، أو شيء من هذا القبيل. أنا لا أرفض أو أستحسن أيًا من هذه الرؤى (رؤى الأشاعرة ومخالفيهم)، بل إنني أجد هذه المواقف قابلةً للتوفيق ومتباينةً في نهاية المطاف بدرجة ما؛ لأنها تجيب عن مسائل مختلفة إلى حد ما. وملاحظتي هي أن مسألة فتور الشريعة هذه قد تنطوي على اختلاف، ولكن الخلاف حولها ينطوي على اتفاق «ضمني» يسميه أصوليو ومتكلمو العصور الوسطى بـ «الخلاف اللفظي»؛ أي الخلاف في الاصطلاحات، وليس في الحكم أو الرأي.

الاجتهاد للجميع في القرن الخامس عشر الهجري

بدا أنموذج «الاجتهاد للجميع» في الصعود في القرن الثالث عشر الهجري؛ كما يظهر في رد الشوكاني على القول بفتور الشريعة، وتحوَّل إلى ما يمكن تسميته اليوم ـ نتيجة للافتقار إلى توصيف أفضل ـ بالموقف السلفي (أو ما قد يسميه أصوليو العصور الوسطى ـ من الماتريدية أو الأشعرية ـ بالموقف الحنبلي). ففي نسخة الشوكاني تتجلى يد الله غير الظاهرة بجعل الشريعة أيسر ومعرفة حديث النبي ﷺ أسهل (علمًا بأن القرآن قد حُفِظ قبلها بزمن طويل)، ويتمكين جميع القرون التالية من فهمٍ أساسي لأوامر الله ونواهيه التي أوحى بها إلى رسله.

القسم الثالث

الحداثة ومسائلها

يتناول هذا الجزء تطور النقاش حول الشريعة في العصر الحديث، وما صاحبها من تغيُّر لمكانة الفقهاء التقليديين في ظل التأكيد على أصول الشريعة وتحوُّلات الدولة الحديثة.

الفصل السابع

صورة جديدة

في وصف درامي للتغيرات التي وقعت في مصر فيما بين عامَيْ ١٨٦٠ و١٩٠٠م، تخيَّل محمد المويلحي حوارًا بين باشا متوفى كان يرأس وزارة الحرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر وبين شخصية مصرية معاصرة ـ للمويلحي نفسه ـ يعيش في نهاية القرن التاسع عشر، ويتحدث معظم الوقت باسم المؤلف (المويلحي). وقد أخذ محاور الباشا ـ ويُدعى عيسى بن هشام ـ على عاتقه بيان هذه التغيُّرات حسبما سمحت له ظروف اللقاء والحوار مع الباشا. وفي أحد أجزاء الكتاب يخبر عيسى الباشا عن تغيُّر كبير في توجهات الناس فيما يتعلق بدور الشريعة في الحياة العامة، على الأقل من جانب طبقة البرجوازيين المصريين، وربما من جانب كثيرين غيرهم كانوا يطمحون إلى أن يكونوا مثلهم. وفي هذا الجزء من كتاب المويلحي أيضًا، نسمع عن الوجود غير الطبيعي لقانون إمبراطوري من دون دعم من جيش الإمبراطورية المحتل. وقد جاء تفسير هذا الوضع الغريب بعد تهيئة الباشا المسكين لهذا التغيُّر الذي داهم حياة الناس، والتطور الذي حدث في حياتهم على مدى عدة أجيال، والذي لم يتمكن الباشا من مشاهدته؛ لأن الباشا ـ لسوء الحظ أو حسنه ـ كان قد مات.

ثم إن قدر الباشا المتوفى جرّه إلى أنه كان يجب أن يمثُل أمام المحكمة، وقد توقَّع أن يجد نفسه ـ كما كان متَّبَعًا في أيامه ـ أمام محكمة شرعية كتلك التي اعتادها، ولكن صاحبه عيسى يوضِّح له أن المحكمة التي ستنظر في قضيته محكمة أهلية وليست شرعية. وهذا يستدعي جهدًا من جانب عيسى لبيان وجود أنواع مختلفة من المحاكم في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولم يَرَ الباشا في ذلك غير كونه علامة على أن البلد لم يَعُدْ موحَّدًا، وأنه قد انقسم إلى طوائف مختلفة ولم يعد وحدة

واحدة، ولكن عيسى يَرُد بمزيد من البيان مصحِّحًا للباشا وموضحًا أن المحاكم الشرعية قد جُرِّدت من النظر والحكم في عامة المخاصمات، وأضحى العمل فيها مقتصرًا على الأحوال الشخصية، فتحسَّر الباشا على حال الناس الذين فقدوا الحياة وفقًا لشرعهم الذي استبدلوا به قانونًا من وضع أُناسٍ غيرهم. لم يكن هناك احتلال عسكري، ولم تكن لحقيقة سيادة القوانين الفرنسية للعديد من مظاهر الحياة في مصر علاقة بعودة الفرنسيين الذين كانوا قد احتلوا مصر عام ١٧٩٨ قبل أن يضطروا إلى الجلاء عنها بعد ذلك التاريخ بثلاثة أعوام. لقد كان تحديد المحاكم وتقسيم اختصاصاتها باختيار المصريين أنفسهم، كما يؤكد عيسى الذي أخذ يوضِّح أن وجود القانون الإمبراطوري وليس القانون الهيمايوني للسلطنة العثمانية التي كانت على الأقل تشترك مع المصريين في الدين - كان باختيارنا نحن (أي المصريين). كيف يمكن للمسلمين اتخاذ قانون إمبراطوري يخالف شرع الله؟ هنا يفاجئ عيسى كلًّا من الباشا والقارئ بقوله: إن مفتي نظارة الحقانية قد أفتى «بأن هذا القانون الفرنسي غير مخالف للشرع الإسلامي»[1]؛ ومن ثم يمكن أن يصبح شريعة اليوم.

إن فكرة إمكان التوفيق بين الشريعة والأنواع المختلفة من القوانين الأخرى كانت مألوفة لدى الفقهاء المسلمين في العصور الوسطى؛ إذ يعالج النقاش الفقهي لأحكام الدور قضية التعارض والتوفيق بين التشريعات الإسلامية وغير الإسلامية، كما هو الحال بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في غير أرض الإسلام. (هناك أيضًا بعض التوفيقات في حالة غير المسلمين الذي يعيشون مع المسلمين) ولكن فكرة كون التوفيق بين التشريعات مهمة سهلة (أو أن التوفيق بين أغلب أحكام الشريعة والأنظمة القضائية ذات المصادر المختلفة ممكن) هو مطلب معاصر. وهذه التوفيقات الشاملة الواسعة النطاق هي العبء الأكبر الذي اضطلعت به جهود «إصلاح» التشريع الإسلامي.

ومع ذلك، فإن التأكيد بأن التشريعات غير الإسلامية لا خير فيها يعد

---

(١) محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٣٣٠/١٩١١)، ص٤١ - ٤٦.

موقفًا متطرفًا ربما لا يدعمه أي فقيه مسلم لديه معرفة راسخة بالقوانين غير الإسلامية. وقد وجد فقهاء المسلمين في العصر الحديث الصالح والطالح في التشريعات غير الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال أثنى الجبرتي (ت ١٢٥١/ ١٨٣٥) ـ الذي أرخ للاحتلال الفرنسي لمصر (١٧٩٨/ ١٨٠١) ـ في غير موضع على التشريعات والبيروقراطية الفرنسية؛ فعند وصفه لإحدى نقاط التحول للاحتلال الفرنسي، وهي مقتل كليبر (خليفة نابليون في قيادة البعثة الفرنسية في مصر) على يد سليمان الحلبي عام ١٢١٥/ ١٨٠٠ ـ يعقد الجبرتي مقارنة بين القانون الفرنسي وبعض القوانين التي يدَّعى أنها تمثل شريعة الإسلام، ويبرز في تلك المقارنة أوجهًا للحسن كثيرة في القانون الفرنسي؛ إذ يقول: إن الفرنسيين الذين تستند أحكامهم إلى العقل بصورة محضة كانوا أكثر حرصًا خلال تحقيقاتهم في مقتل قائدهم الأعلى كليبر، على الرغم من تأييد القرائن لدعوى الاغتيال. وبعد هذه النظرة في موقفي الجبرتي والمويلحي، يمكن القول: إن تغيرًا قد لاح في الأفق يتعلق بدور الشريعة في العالم المعاصر، وقد أثبت هذا التحول كلٌّ من الفقهاء التقليديين كالجبرتي، والقانونيين الجدد (المتعلمين في الغرب) الذين يظهرون في كتاب المويلحي.

وتلتقط دراما المحكمة المويلحية تحوُّلًا في مكانة الشريعة منذ القرن الثاني عشر/الثامن عشر فما بعده. ومن المؤكد أنه لم تكن صفوة المثقفين الجدد التي برزت في المجتمعات المسلمة هي فقط التي ترى التشريعات الأوروبِّية ببساطة أولى بالتطبيق من التشريعات الرجعية أو الأقل تطورًا التي يلتزم بها المشايخ الذين كانوا يمثلون الفقه القديم. لقد انطمست الحدود التي كانت تفصل بين أعضاء المجتمع المسلم والدخلاء على هذا المجتمع، حتى عندما صار هؤلاء الدخلاء حكّامًا للمجتمع المسلم.

يحكي أحمد عرابي (ت ١٣٢٨/ ١٩١١) زعيم الثورة المصرية عام ١٨٨٢، عن هذه الصورة الملتبسة في دفاعه أمام المحكمة (في وجه دعاوى التحريض على ثورة الجيش ضد الخديوي) قائلًا:

وحيث إنه في ١١ يوليو [١٨٨٢] يوم الضرب على الإسكندرية كان تحرر إعلان بالتلغراف من رئيس مجلس النظارة إلى جهات الحكومة

كافة أن البلاد صارت في حالة حربية وأن الحكومة صارت في هيئة عرفية تحت أحكام القوانين العسكرية حسب الأصول، فكل من وقع منه ما يخل بالراحة العمومية يُجازى على مقتضى الحكم العسكري؛ فترتب لذلك مجلس حربي بالجهادية. ولما توجَّه الخديوي إلى الإسكندرية بعد خروج الأهالي والعساكر منها تحت الحرس الإنكليزي؛ فإما أن يكون أسيرًا وإما أن يكون انحاز إلى الجيش المحارب لبلاده. وفي كلتا الحالتين لا يجوز ترك البلاد بلا حاكم حسب أحكام الشرع الشريف الإسلامي؛ إذ إن في الحالة الأولى ـ وهي الأسر ـ لا يجوز أن يكون أسيرًا وحاكمًا ينظر في مصالح البلاد، كما أنه لا يجوز ترك البلاد فوضى بلا حاكم ينظر في مصالح أهلها. وفي الحالة الثانية، وهي الانحياز، فكتاب الله يحكم عليه بخروجه من جماعة المسلمين؛ وبذلك لا يصح أن يكون حاكمًا عليهم[٢].

هل كان الخديوي سجين حرب أم كان متمردًا ترك الإسلام والتحق بالإنكليز أعداء الشعب المصري؟ لم يكن أيًّا من الأمرين، بل كان شيئًا جديدًا سبَّب كثيرًا من اللبس لا يقل عن حقيقة ما بدا وكأن المصريين يفضلون التشريعات الفرنسية على التشريعات الإسلامية بشرط عدم خضوعهم لاحتلال عسكري فرنسي. كانت الشريعة منذ هذه النقطة تدريجيًّا تحيا بصورة جزئية وسط الناس، بل وكان وجودها يخْفُتُ في بعض الأوقات، خاصة أنها لم تعد تحظى بالدعم من جانب عِلْيَة القوم في المجتمع ومن حذا حذوهم.

* * *

يمكن تقسيم القرن التاسع عشر ـ وهو نقطة البداية لكثير من التطورات التي نراها مسلَّمات في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين ـ إلى قسمين: أولهما المدة التي بدأ فيها غرس بذرة إضعاف الفقهاء في بلدان مثل مصر، وثانيهما نهاية هذا القرن الذي يبدو أنه الموعد الذي لاقت الشريعة فيه ـ على رأي الأستاذ وائل حلاق ـ ساعة موتها. ووفقًا لطرح الأستاذ

---

(٢) أحمد عرابي المصري (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٨٢) ص٢٧. يتضمن هذا المجلد الصغير نسخة عربية من المدافعات التي قُدمت في محاكمة عرابي وترجمة ومقدمة بالإنكليزية لها.

حلاق، فإن ما يشبه (وفقًا لتسمية تشارلز تيلور) أثر السقاطة *ratchet effect* قد أصاب الشريعة بدرجة جعلت من غير الممكن العودة إلى ماضيها الفاعل - تمامًا كالآلة التي تعاني خللًا جسيمًا في نظامها بحيث لا يمكن ببساطة أن تعود إلى حالتها السابقة قبل حدوث هذا الخلل. وعلى هذا الفهم تكون الدعوات لقطيعة منهجية في استعمال العقل وقطيعة مع المؤسسات الفكرية في العالم العربي، كتلك التي يقترحها عبد الله العروي[٣] - قد صارت (قبل دعوته) حقيقة، وكان من بين ضحاياها على الأقل منظومة الاجتهاد ومؤسساته.

أما هذا الكاتب فلا يمكنه تأييد الرأي القائل بنهاية الشريعة، سواء كعلم شرعي أو كثقافة؛ لأسباب عدة. فأنا أعتقد أن الحياة الاجتماعية في المجتمعات المسلمة قد تشرَّبتْ وحفظتْ كثيرًا من قواعد الشريعة، كما أعتقد أن كبار علماء الشريعة (الذين تلقوا ضربات كبرى دون شك) قد تحملوا في الحقيقة ما أصابهم من هجوم وأثّروا - قليلًا ولكن بفاعلية - في الفكر المعاصر المرتبط بالقانون، والأخلاق، وتفاعلوا مع ما يحيط بهم بدرجة تتجاوز المُسَلَّم به في خطاب موت الشريعة. وسأعود للجدل بشأن موت الشريعة على نحو متكرر في الجزء المتبقي من فصول هذا الكتاب، وسأبدأ هنا بالإقرار بارتباط قضية الإصلاح بمسألة موت الشريعة.

من الضروري أن يكون واضحًا أنني لا أطرح في هذا الفصل ملخصًا لتاريخ قرن (أعني به التاسع عشر) درسه العلماء دراسات متكررة، كما أن هذا القرن ما زال يقدم كثيرًا للطلاب الجدد ليتفكروا فيه؛ (فعلى الرغم من كثرة المواد العلمية المتاحة لهذه الفترة إلا أن بعضًا منها ما زال يكتنفه الغموض، وحتى تلك المواد غير الغامضة فلم تُدرَس بعد بدرجة كافية أو أن دراساتها لم تكن على المستوى المطلوب). إن مرادي من هذا الفصل هو تحديد الخطوط العريضة لتفسير الشريعة وفقًا للآراء التي اعتمدت في موقفها على المذاهب والتي تحولت فعليًا إلى مواقف مذهبية جديدة، وكذلك تفسير الشريعة وفقًا للآراء التي جاءت بعد تأسيس المدارس الفقهية، ووجود هذه الآراء الجديدة يدل دلالةً واضحةً على ظهور مرحلة جديدة لفهم مسألة فتور

(٣) انظر، على سبيل المثال، مفهوم العقل (بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.]).

الشريعة. وبعرض هذه المواقف والآراء يتضح أن موقفنا هو أن ظهور مرحلة جديدة من النقاش حول الشريعة لا يعني القطيعة التامة مع شريعة العصر القديم.

وسأبدأ من الافتراض بأن شيئًا ما قد حدث في القرن التاسع عشر في بلدان مثل تركيا ومصر من العالم السني، وإيران من العالم الشيعي، مستهلًا مرحلة جديدة في التاريخ الإسلامي. [بين يديّ حاليًا ـ وهذا استطراد قصير لضرب مثال ـ رسالةُ دكتوراه أقرؤها تسلط الضوء على مجلة (**الأحكام العدلية**، العثمانية، عام ١٨٧٨) والقانون المدني المصري لعام ١٩٤٩؛ حيث مجلة **الأحكام العدلية** تعمل على تقنين الشريعة، أما القانون المدني المصري فهو محاولة لتقنين الأحكام الأوروبّية في القانون المصري. وتؤكد الرسالة على أن محاولات التقنين تلك تعد عاملًا جوهريًا لتغيير قواعد اللعبة في عملية تحول الشريعة من خلال إصلاحها][٤]. وينبغي أن نتذكر ـ مع ذلك ـ أنه منذ القرن الثامن عشر على الأقل، كانت المجتمعات المسلمة في الهند والمنطقة البحرية لجنوب شرق آسيا قد واجهت توسعًا أوروبّيًا وبدأت عملية تحول اجتماعي وقانوني. ويمكن ملاحظة أثر ذلك التوسع الأوروبّي في لهجة الأبحاث الفقهية وفي التشدد من جانب الفقهاء عند تناولهم لبعض المسائل الفقهية لموضوعات قديمة. فقد قرر الفقيه الحنفي شاه ولي الله الدهلوي (١١١٤/١٧٠٣ ـ ١١٧٦/١٧٦٢) مثلًا أن يبدأ بحثه الوجيز حول الاجتهاد بالإشارة إلى درس ربما نكون قد تعلمناه بالفعل من حنابلة العصور الوسطى الذين كرهوا هالة التقديس الممنوحة للمجتهد. وتختلف نبرة الدهلوي عن تلك الخاصة بحنابلة العصور الوسطى، إذ يقول: إن الاجتهاد ـ على ما يُفهَم من كلام العلماء ـ هو استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، الراجعةِ كلياتُها إلى أصول هذه الأحكام، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. ثم يؤكد أن هذا الفهم **أعم من أن يكون استفراغًا للجهد في إدراك حكم ما سبق للعلماء**

(٤) رسالة هبه سويلم التي تقدمت بها لنيل الدكتوراه في التاريخ من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس سنة ٢٠١١ كانت قيد الفحص وقتها. عنوان الرسالة:

The Jurisprudential Problems of the Early Codification Movement in the Middle East: A Case Study of the Ottoman Mejelle and the 1949 Egyptian Civil Code . (المؤلف)

السابقين التكلم فيه، سواء اتُّفق معهم في ذلك أو خولفوا. وهذا الاجتهاد يشمل بذل الجهد سواء كانت هناك استعانة بآخرين أو لا يوجد، مادام المجتهد يتمتع بكلٍّ من اطمئنان القلب بالدليل وبصيرة العقل. ويؤكد الدهلوي في هذا المقام أن من يظن أن هذا الفعل لا يقع تحت مظلة الاجتهاد فهو يبطن ظنًّا فاسدًا[5].

لقد أخبرني زميلي جوريندر سينج مان (Gurrinder Singh Mann) ـ الأستاذ في تاريخ الهند ـ أنه لا يجوز الافتراض بأن الدهلوي كان يحمل أي فهم جاد لطبيعة المساعي البريطانية في آسيا أو أنه كان يشعر بأي تغيير وشيك في وضع المسلمين في العالم. وإلى أن تتسنى لي أدلة أخرى، فسأفهم أن هذا يعني أننا لا يجوز أن ننظر إلى محاولة الدهلوي لإعادة النظر في بعض مظاهر الاجتهاد وعلاقتها بالفقهاء والعامة ـ على أنها رد فعل تجاه عصر جديد أو تحسُّبًا للحاجة إلى إصلاح يقوم على رد الفعل لا الفعل.

يوضح عرض الدهلوي الكامل للاجتهاد أن الناس في علاقتهم بالشريعة على أربع منازل: (١) مؤسس لمذهب كأبي حنيفة (وهؤلاء قد ولى زمانهم)، أو (٢) تابع لأحد المذاهب، أو (٣) من يملك علمًا واسعًا ولكنه أقل من العلم المنهجي للمذاهب، أو (٤) عامي. وليست هناك محاولة لدمج الفئتين الثالثة والرابعة. ولكن طريقة تصنيف الدهلوي لتلك الفئات تثير أسئلة جوهرية بشأن الدعاوى المبالغ فيها بعدم تيسر فهم الشريعة للقطاع الأكبر من أتباعها (الفئة الرابعة). وهذا الطرح الذي يقدمه لنا الدهلوي ـ على الرغم من أنه يمكن نسبته إلى أسلافه من علماء العصور الوسطى ـ يجب أن يُفهم في سياق مشروعه (الإصلاحي)، وهو بهذا الطرح يقدم نظرة جديدة إلى العالم، الذي يظهر فيه ارتباط الناس بالسنّة النبوية أكثر من ارتباطهم بالمذاهب، والتي كان يعتقد البعض أنها حلقة الوصل بين سنة النبي ومتّبعي هذه السنة.

يمكن للمرء أن يلحظ في هذا العرض لتاريخ فترة منتصف القرن الثاني عشر/الثامن عشر بزوغًا لمشروع إصلاحي أو إصلاح في طور التكوين.

---

(٥) شاه ولي الله الدهلوي، **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٨٥/ ١٩٦٥).

ولكن يجب أيضًا أن يكون المرء حذرًا بعدم المبالغة في تقييم موقف الدهلوي بوصفه مجرد أنموذج سواء للثبات أو للتغيير. وبمرور الزمان، نجد أن القرن التالي للدهلوي ـ أي القرن الثالث عشر/التاسع عشر ـ قد شهد حركة أكبر. ولقد كانت هناك حقيقتان تُميِّزان هذا القرن الثالث عشر/التاسع عشر، (١) تعميم حركة الإصلاح (بعد أن كانت مرتكزة في الهند وإندونيسيا) إلى مناطق أوسع في العالم المسلم، و(٢) اقتراب تأثير هذه الحركة من قلب العالم المسلم. ولاحقًا ـ في القرن الرابع عشر/العشرين ـ تأثرت شبه الجزيرة العربية نفسها ـ التي بدأ الدين نفسه بها ـ بنفس العدوى. وليس هناك شك في أن مرحلة جديدة من التاريخ الإسلامي قد بدأت، ولكن ألا يمكن ببساطة أن يمتد البحث في أصول التغييرات الجوهرية في واقع العالم المسلم إلى الهجمات المغولية التي وقعت في القرن السابع/الثالث عشر، والتي هددت بتغيير وجه العالم المسلم إلى الأبد؟ الإجابة هي نعم ولا؛ فأوجه الشبه عديدة، ولكن من بين المفارقات بين كلتا حالتي القرنين السابع/الثالث عشر والثالث عشر/التاسع عشر ـ أن قادة المغول قد اعتنقوا الإسلام في نهاية المطاف بعد مدة أقصر من تلك التي مرت بالفعل ما بين نهاية القرن التاسع عشر ووقتنا الحالي. وإضافة إلى ذلك، يبدو اليوم أن وضعًا يكاد يكون معكوسًا يأخذ الآن في التكوين؛ فربما يكون بعض المسلمين اليوم قد بدؤوا في اعتناق دين مغول العصر الحديث.

على الرغم من تردُّدي في ذلك، فإني سأضع قصة القرن التاسع عشر في إطار تسلسل زمني قصير في محاولة للإجابة عن سؤال: كيف تَجلَّى الإضعاف البطيء للشريعة عَبْر ما يُسمَّى بإصلاح الشريعة؟ وسيظهر اسما الدهلوي والسنهوري مرةً ثانيةً في إطار هذا التسلسل الزمني، والذي آمُلُ أن ينطوي على التزامٍ بالحقائق وتجنُّبٍ لمختلف أنواع المبالغات.

إعادة النظر في مسألة إصلاح الشريعة في العصر الحديث

إن ما قد يُسمَّى بالتحوُّل الحديث في مكانة الشريعة، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتغيرات والتطورات التي جَرَتْ خارج العالم المسلم. وهي تطورات تم إرجاعها لأسباب مختلفة؛ فالبعض يعتبرها استمرارًا، والبعض يعتبرها رفضًا، وآخرون يعتبرونها توفيقًا للأفكار الفلسفية والدينية والسياسية التي

سادتْ أوروبّا في مرحلة ما قبل الحداثة[٦]. ولم تؤثر هذه التغيرات والتطورات في عالم المسلمين بدرجة متساوية أو متزامنة؛ ففي العالم السني قامت الهند، ومصر، وتركيا بدور مركزي في تكوين ونشر ردود أفعال إزاء هذا التأثير الأوروبّي في الشرق الإسلامي، ولكن القصة مختلفة بالنسبة إلى الغرب الإسلامي. لقد اكتشف الأوروبيون موارد الهند الهائلة، في حين كانت تركيا قلب الخلافة، وكانت مصر موئلًا «لحملة» فرنسية عام ١٧٩٨م، ثم صارت لاحقًا مركزًا لكثير من الأنشطة في مجال التنمية الفكرية والسياسية لبلدان العالم الناطقة بالعربية. أما بالنسبة إلى الغرب المسلم - بلدان شمال إفريقيا إلى الغرب من مصر - فعلى الرغم من اعتراضه على الأفكار والمؤسسات الغربية، إلا أنه كان أكثر ارتباطًا بها. وفي حين لا يمكن إنكار التأثيرات الناشئة في هذه المراكز (الشرقية والغربية المسلمة)، إلا أن مراكز الاتصال هذه تظل غير قادرة على التحدث نيابة عن العالم المسلم ككل. وقد خضعت المذاهب التقليدية - وهي الممثل الطبيعي للشريعة - لتعديلات ظاهرة وحتى لهجمات واضحة من جانب المشتغلين بالفقه الإسلامي. ففقهاء الشريعة الذين شاركوا في إصلاح منظومتهم قد قبلوا تدريجيًّا مكانة مُشرِّعين من الدرجة الثانية بين المشرِّعين في مجتمعاتهم. والشيء نفسه ينطبق على الفقهاء الذين رفضوا فكرة الإصلاح، مع محاولتهم الحفاظ على أكبر قدر مستطاع من بقايا الشريعة على قيد الحياة.

وسأناقش فيما تبقَّى من هذا الفصل تلك التغييرات التي جعلت من نقاش العصور الوسطى حول فتور الشريعة مجرد جزء من الخلفية لأي نقاش حول مكانة الأحكام الإلهية في العالم اليوم. ولنبدأ بعرض قصة «الإصلاح» باختصار من المنظور الذي قد طرحناه (حيث يمثل الإصلاح محفزًا للفتور).

تحفُّظات

يواجه المرء كثيرًا من التحفظات حين يحاول تطبيق فكرة «الإصلاح» على الفترة الأخيرة من تاريخ الشريعة الإسلامية (آخر قرنين أو ثلاثة تقريبًا).

(٦) أعني أعمال الأستاذ كوينتن سكنر والأستاذ ريتشارد تَك في تاريخ الحداثة المبكرة في أوروبا.

أولًا: ربما لا يكون مصطلح الإصلاح ملائمًا لوصف رد فعل إزاء السيطرة الخارجية (الغربية) الهادفة إلى تعيين دور للشريعة الإسلامية في البنية القانونية والسياسية «العالمية» الأكبر - وهذا الدور المفروض على الشريعة يأتي من خارجها. **وثانيًا**: لتحديد عملية تطور داخل تراث معين واعتبارها «إصلاحًا» ينبغي أن يكون المرء قادرًا على التمييز بوضوح بينها وبين مراحل التطور الأخرى داخل هذا التراث. وهذا يتطلب تبريرًا مطولًا، يعالج المسائل الصعبة حول كيفية دراسة وتحليل التاريخ الطويل لهذا التراث. كما أن اعتبار رؤية معينة على أنها مبتكرة بحق أو «**إصلاحية**» تحتاج إلى مواجهة آراء أخرى لا ترى فيها تجديدًا وإنما فكرةً يمكن عزوها إلى مراحل سابقة. **وثالثًا**: فإن ربط المراحل الأخيرة من تاريخ التشريع الإسلامي بالإصلاح ينطوي أيضًا على المخاطرة باختزال هذا التاريخ في أحداث، وحركات، وأفكار يربطها المرء بالإصلاح. ولهذا السبب، لاحظت **موسوعة أكسفورد عن الإصلاح** الصادرة عام ١٩٩٦ - على سبيل المثال - النزعات الاختزالية الضارة الناجمة عن قراءة القرن السادس عشر، بل وقراءة ما نتج عن هذا القرن من تداعيات في الفترة التالية - على أنه قرن الإصلاح البروتستانتي (والتصحيح الكاثوليكي) والإصلاح المضاد، وكأن كل أحداث القرن السادس عشر يمكن فهمها على أنها أعمال إصلاحية أو ردود أفعال إزاء حركة الإصلاح(٧).

وعلى الرغم من هذه التحفظات، يبدو أن الحديث عن الشريعة الإسلامية والإصلاح قد اكتسب شرعية كافية. والسبب في هذا يعود إلى أن إدراك السياق العالمي الذي تتحدث في ظله الحركات الحديثة عن إصلاح الشريعة الإسلامية أو أن إدراك الصعوبات السياقية لدراسة الإصلاح - لا ينفي وجود هذا السياق أو أهميته. ويتألف إصلاح الشريعة الإسلامية من سلسلة من الأحداث والحركات والأفكار التي تستحق الدراسة. ومن ثم بإمكان مؤرخي التشريع الإسلامي تحديد رواد «الإصلاح» التشريعي الإسلامي إلى جانب المشككين فيه. ولكن ذلك يجب أن يثير لدينا الحذر من خطر القراءات قصيرة النظر لهذا التاريخ، والتي ربما يقع فيها دارسو

(٧) Hans J. Hillerbrand, editor-in-chief, *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (Oxford: Oxford University Press: 1996), pp. ix-xiv.

تاريخ الإصلاح. كما أن المبالغة في قراءة عملية التغيير أو المغالاة في تقييم التحولات في المبادئ الأخلاقية الاجتماعية أو في المؤسسات الشرعية والسياسية داخل المجتمعات المسلمة ـ تنشأ عن القراءات القاصرة لهذا التاريخ.

الاجتهاد والتجديد

يصعب القول بأن فكرة التجديد في الدين فكرةٌ حديثةٌ في التراث الإسلامي؛ إذ يروي أبو داود في سننه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» وقد حمل الفقهاء والمتكلمون والمؤرخون المسلمون هذه النبوءة على محمل الجد قبل الحداثة بزمن طويل. كما طرح بعض المؤرخين المسلمين نوعًا من «حدس العلماء» حول مجددي القرون السابقة؛ إذ ذُكِرت في هذا السياق أسماء لشخصيات مثل عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١/ ٧٢٠)، والشافعي (٢٠٤/ ٨٢٠)، وابن سريج (ت ٣٠٦/ ١٣٠٢)، والغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)، والرازي (٦٠٦/ ١٢١٠)، وابن دقيق العيد (٧٠٢/ ١٣٠٢)، على أنهم مجددو القرن الأول والثاني والثالث والخامس والسادس والسابع الهجري على الترتيب.

أما المصطلح الآخر المتعلق بمسألة الشريعة الإسلامية والإصلاح، فهو ذلك المصطلح الذي حظي بأكبر قدر من تفكيرنا في هذا الكتاب: الاجتهاد. لقد كان مصطلحا الاجتهاد والتقليد مثارًا لنقاش مستمر في فترة ما قبل العصر الحديث. والاجتهاد يعني بذل الجهد؛ ولذا فقد استُخدِم اللفظ كمصطلحٍ شرعيٍّ في إشارة إلى اجتهاد الفقيه للوصول إلى أحكام شرعية تنظم أفعال الإنسان. أما التقليد، أو اتباع فتوى إمام ما، فقد رأى فيه كثيرون المسار الطبيعي لعوام المسلمين لمعرفة التكاليف الشرعية الواجبة عليهم. وقد استمر فقهاء العصور الوسطى في حثِّ العوامِّ على المشاركة بقدرٍ من الاجتهاد في غير دقيق المسائل التخصصية وتحمُّل تبعية اختياراتهم فيما يتعلق بعباداتهم. والاجتهاد من أعمال المؤمن ـ حتى وفقًا لمؤيدي التقليد كوسيلة أصلية لمعرفة الواجبات الشرعية ـ في بعض المسائل الشرعية (كما ذكرنا في الفصل السادس) وفي الأمور العملية. ومن الشائع

بين الفقهاء فيما يخص الأمور العملية القول بأن للعامي أن يمارس الاجتهاد في حالات مثل تحديد اتجاه القبلة عند الصلاة في حالة عدم توفر معلومات مؤكدة عن اتجاهها. وإذا جاز الاجتهاد في أمور عملية (كاتجاه القبلة للصلاة)، فإن المسائل الأخرى كالعبادات والكسب الحرام مثلًا ـ مرهونة بمعرفة المستفتين بأحوالهم وبالعالَم من حولهم، بما يسمح لهم بممارسة الاجتهاد. وحتى بعد تلقي فتوى الفقيه، فإن العمل بها مرهون بضمير المستفتي. وعلى كلٍّ، فإن فتوى الفقيه المجتهد لا تفرضها حكومة، وهي تعتمد على اختيار المستفتي للإمام الذي يستفتيه ولقرار ذلك المستفتي باتباع تلك الفتوى من عدمه.

وفي العصر الحديث، يمكن تمييز نوع جديد من الجدل المتعلق بمسألة الاجتهاد/التقليد (يدور حول درجة مشاركة العامي في الاجتهاد)؛ إذ اكتسبت فكرة الاجتهاد للجميع التي تحدثنا عنها في الفصل السادس ـ قوة ملحوظة. كما دعا الفقيه اليمني الشوكاني (١١٧٣/١٧٥٩ ـ ١٢٥٠/١٨٣٤) إلى رفض التقليد وإلى تعميم (مشروط) للاجتهاد. وعلى الرغم من أن دعوة الشوكاني للاجتهاد تأثرت بالسياق الذي ظهرت فيه إلا أنها مثلت تحديًا نظريًّا وفلسفيًّا لمنظومة التقليد في العالم الإسلامي السني والشيعي والإباضي على حدٍّ سواء.

الإصلاح في الدين وفي القانون

أدت حركة الإصلاح البروتستانتية بقيادة مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) وجون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) إلى ظهور مفاهيم حديثة للإصلاح. [والفعل الإنكليزي «reform» (ومعناه يصلح أو يحسِّن)، المشتق من الفعل اللاتيني (reformare) يسبق في وجوده الاسم «reform» (إصلاح أو تحسين) والاسم reform لم يظهر إلا بعد حركة الإصلاح reformation؛ ومن ثم فإن «الإصلاح» الحديث للأديان قد نشأ عن «حركة الإصلاح»]. ولكن لفظ الإصلاح يُستخدَم أيضًا في الإشارة إلى القوانين من دون أي تأكيد على البُعد الديني للمصطلح؛ فلفظ الإصلاح مثلًا ينطبق بأثر رجعي على كثير من النظم القانونية في العصور القديمة والوسطى، مثل القانون الروماني والقوانين

الأوروبية في العصور الوسطى[٨]. وبالتطبيق على الإسلام على وجه الخصوص، يعد الإصلاح شاملًا لنظاميه الشرعي والقانوني، أو بعبارة أخرى: يُعَدُّ إصلاحًا في الدين والقانون معًا. والإصلاح الحديث ـ تطبيقًا على الإسلام ـ يمكن مقارنته بـ «الإصلاح البروتستانتي» (وخاصة عندما نقرأ أعمال مَن يمكن تسميتهم بطائفة من حركات الإصلاح التقليدية الجديدة (neotraditionalist) الإسلامية، التي نادت بالعودة إلى النصوص واتباع المذاهب مع قبول تعديلها وفقًا للحاجة، وسنصطلح على تسمية هذا التوجه الإصلاحي بالنصوصية، تمييزًا له عن المذاهبية الجديدة التي لم تقم بالهجوم على المذاهب المعروفة)، وأيضًا يمكن مقارنة حركة الإصلاح الإسلامي بالنزعة الإنسانية في عصر النهضة (في تنوعاتها الحداثية المؤكدة على قبول الإسلام للتقدُّم والتجارب الجديدة)[٩].

وعلى الرغم من إمكانية وصف الشريعة الإسلامية بأنها شريعة دينية، إلا أنه ينبغي التمييز بينها وبين الأفكار والمذاهب الدينية الأخرى، التي توصف غالبًا بأنها مذاهب عقائدية؛ لكونها تهتم في معظم تعاليمها بعلاقة الإنسان بالله. وخلافًا لهذا التأكيد على العقائد، فإن الشريعة الإسلامية تحكم سلوك الإنسان في بيته، وفي السوق، وفي غير ذلك. وربما تكون تلك نقطة أولية في هذه المرحلة من بحثنا، ولكن إدراجها هنا له ما يبرره؛ فهي تساعدنا على فهم السبب في إمكانية مقارنة كثير من الإصلاحات الشرعية الإسلامية بالإصلاحات القانونية في أوروبا في بداية العصر الحديث بصورة أنسب من مقارنتها بالإصلاحات الدينية.

---

(٨) Alan Watson, *Law Making in the Later Roman Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 96-101; Charles Donahue Jr., "Reform, Renewal, Religion, and Social Discipline: Reflections of a Medievalist," in: Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard Weiss, *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a* (London: IB Tauris, 2008), pp. 1-22.

(٩) لا يخفى على القارئ تنازع المؤلفين عند الاصطلاح في هذا الباب والصعوبة المترتبة على ذلك في استعمال كل هذه المصطلحات (من سلفي ونصوصي وغير ذلك). السلفية مثلاً تم إطلاقها على محمد عبده ورشيد رضا، وهما مختلفان، ثم تطلق اليوم على من لا يشبه عملهم لا عمل عبده ولا عمل رشيد رضا. غرضي ليس إعادة النظر في الاصطلاح ولا تقديم ما هو أحسن مما قدمه غيري، بل أنا أنظر في المواقف تبعًا لموضوعي. النصوصي عندي مشتغل بالفقه لكنه أقرب إلى طرح آراء أصحاب المذاهب ممن أسميه «المذاهبي الجديد»، وهو ما يؤثر في فهم الواحد منهما لمعنى الشريعة (المؤلف).

ويؤكد إصلاحيون مسلمون، كعبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ ـ ١٩٧١)، الفارق بين معتقدات المسلمين والشريعة الإسلامية بوصفها نظامًا قانونيًا[١٠]. ووفقًا لهذه النظرة، يُعَدُّ إصلاح الشريعة الإسلامية مشروعًا فكريًا وليس دينيًا بحتًا. ومع ذلك، فإن الشريعة الإسلامية تحكم العلاقات بغير المسلمين الذين يؤثّرون في الشريعة الإسلامية ويتأثرون بها تمامًا كما يؤثّر المسلمون فيها ويتأثرون بها. ولذا؛ تجب مقاربة الإصلاح الشرعي الإسلامي ـ وفقًا لهذه الصيغة ـ بوصفه مشروعًا عالميًا يهدف إلى إثبات المبادئ العقلانية والإنسانية، حتى ولو لم تُطبَّق تلك المبادئ على البشر كافة من الناحية الواقعية. إلا أن دعاة إصلاح الشريعة الإسلامية ـ كما سنرى ـ لا يؤيد جميعهم المذهب العقلاني؛ فكثير منهم في الحقيقة قد ترك بصمة بهجومه على العقلانية ومؤيديها.

وإصلاح الأحكام الدينية أشبه بالبدعة (إذ يُطلَق على المصلحين أحيانًا صفة «المبتدِعين»)، ويمكن النظر إلى البدعة هنا باعتبارها مسألة مرتبطة بالعقيدة أكثر من كونها مسألة فقهية، وهي تعني المُحدَثات المكروهة في الدين. ويُستخدَم المصطلح أحيانًا للإشارة ببساطة ووضوح إلى الأمور المبتكرة؛ ومن ثم فهناك مصطلح البدعة الحسنة. إلا أن استخدام المصطلح عمومًا ومن دون تقييد يدل ضمنيًا على أمر مُحدَث غير جدير بالقبول. وقد اكتسب المصطلح حديثًا شهرة غير مسبوقة بين حركات الإصلاح التي تدعي الالتصاق بنصوص الوحي في العالم المسلم، وأشهرها (بالنسبة إلى القارئ الغربي) الوهابية، التي جعلت من هدم البدعة بين المسلمين السمة المميزة لدعوتها الإصلاحية[١١]. وقد تركَّز هجوم الحركة الوهابية على البدع في مجال الاعتقاد، ولكنهم استخدموا المصطلح أيضًا للإشارة إلى ما يعتبرونه انحرافًا في مجال الأحكام الفقهية. وبناءً على ذلك، يُعَدُّ كثيرٌ من آراء المصلحين المحدثين أمثلة على البدعة من وجهة النظر الوهابية. ومع ذلك، لا يمكن للمرء اختزال الإصلاح الوهابي في دعوة لنبذ البدع الحديثة؛ لأن

---

(١٠) محمد عمارة، **إسلاميات السنهوري باشا** (المنصورة، مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٦)، المجلد ١، ص٢٧٥ ـ ٢٩٠.

(١١) محمد أحمد درنيقة، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب رائد الدعوة السلفية في العصر الحديث** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٨)، ص١٠٣ ـ ١٣٩.

ما قد نسميه (مسامحةً) إسلامًا وهابيًا ـ من الناحيتين النظرية والعملية ـ قد أسَّسَ لثقافة تقبل الاختراعات الحديثة فيما لا يتصل مباشرة بالمسائل الدينية وفقًا للتعريف الدقيق للمسائل الدينية. أما دعاة الحداثة ـ من جانبهم ـ فقد وظَّفُوا أيضًا مصطلح البدعة في هجومهم على الأفعال التي يرونها غير مرغوبة، مثل تلك التي تشهدها الاحتفالات الشعبية للصوفية[١٢]. وعلى الرغم مما أشرنا إليه هنا من الاستخدامات المعاصرة لمصطلح البدعة، فإن فكرة تقييم الممارسات الجديدة تعد فكرةً قديمةً، ولا يصح اعتبارها إحدى ابتداعات العصر الحديث.

البنية

إن الشريعة الإسلامية هي مجموعة من الأحكام الدينية، والشرعية، والأخلاقية، تغطي مجالات شديدة التنوع كالعبادات، والمعاملات، والعلاقات الأسرية، وتنظم حتى بعض العموميات المتعلقة بمجال الحكم. ففي مجال العبادات توجب الشريعة على المسلم القادر: (أ) أداء خمس صلوات في اليوم والليلة، و(ب) صوم شهر رمضان، و(ج) إيتاء الزكاة (سواء تلك التي تُؤدَّى سنويًا أو تُؤدَّى في أوقات محددة)، و(د) حج البيت مرةً واحدةً في العمر. والمسلمون مطالبون بأداء هذه الشعائر فُرادَى وجماعات؛ فالصلوات الخمس مثلًا، يجوز أن يؤديها المسلم منفردًا أو في جماعة، بينما لا يجوز أداء صلاة الجمعة إلا في جماعة، وهي تؤدَّى مرةً واحدةً في الأسبوع، وإيتاء الزكاة يجوز للمسلم أن يؤديه منفردًا كما يمكن أن تنظمه جماعة المسلمين. وتحمل مظاهر الشريعة الأخرى صبغة اجتماعية مختلفة، كالقوانين المنظمة للزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال، والبيع، والشراكة التجارية، والإفلاس، وغيرها. ويتناول فقهاء المسلمين أيضًا المسائل المتعلقة بالقانون العام، كالجريمة، والتقاضي، وإدارة المحاكم، وشرعية الثورة، من بين مسائل أخرى.

وفي الشريعة الإسلامية، لا يُعَدُّ الإنتاج الفقهي مرهونًا بالإلزام

---

(١٢) محمد عبده، **الأعمال الكاملة** (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، المجلد ٢، ص٥٣ ـ ٥٩، ومحمود شلتوت، **الفتاوى** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣)، ص١٩١ ـ ١٩٣.

الحكومي؛ فقد يُفتِي فقيهٌ مسلم مثلًا بأن نوعًا ما من المعاملات يُعَدّ معاملة «ربوية» وهي من ثم مُحرَّمة حتى وإن أجازتها السلطة الحاكمة؛ ولذلك يمكن القول: إن الشريعة تمثل خطابًا جدليًا مفتوحًا من الحُجّة والحُجّة المضادة، يرتكز على مجموعة من المبادئ والأحكام الشرعية. وعلى الرغم من أن الأحكام المتعلقة بالعبادات المذكورة آنفًا ـ كالصيام مثلًا ـ تتناول مسائل دينية خاصة؛ فإن للسلطة الحاكمة أيضًا دورًا مهمًّا في تطبيق كثيرٍ من مظاهر الشريعة الإسلامية. ولذلك تُعَدّ عقوبات جرائم كالقتل والسرقة ـ التي تنفذها السلطة الحاكمة ـ أيضًا جزءًا من الشريعة الإسلامية. إن الشريعة الإسلامية في نهاية المطاف تتألف من «خطابات» (تؤيدها عادة الممارسات الاجتماعية) و«أوامر السلطة الحاكمة». وينعكس هذا النطاق الواسع للشريعة الإسلامية في قصة الإصلاحات الحديثة للشريعة.

وقد شكلت أنواع حركات الإصلاح الحداثية والمذاهبية الجديدة جزءًا جوهريًّا من قصة الإصلاح في الأدبيات الغربية؛ إذ ركَّز دعاة الإصلاح الحداثيون في الأساس على: (أ) قضايا سياسية؛ مثل صورة الحكم في المجتمع المسلم والحاجة لتبنِّي المبادئ الديمقراطية، و(ب) سياسيات اقتصادية، كتحريم الربا، و(ج) القواعد المنظمة لحقوق المرأة؛ من حقوق الميراث إلى المشاركة في الحكم. ولكن جميع جوانب الشريعة الإسلامية قد خضعت للدراسة في خطابات الإصلاح الحداثية. وأحد الأمثلة على ذلك هو قضية التعارض المحتمَل بين الصلوات الخمس وساعات العمل اليومية؛ ففي هذه القضية يدعو بعض الحداثيين إلى التيسير فيما يتعلق بأوقات الصلوات الخمس، مستشهدين بالحاجة إلى الالتزام الشديد بالإنتاجية وتوفر رخص تيسير أحكام الصلاة في التراث الشرعي الإسلامي.

كما تشمل مظلة حركات الإصلاح التشريعي الإسلامي أصواتًا تدعي اتباع التقاليد الشرعية (كالوهابية والسلفية). وعلى الرغم من تنوع هذا التوجه الجديد وتحوُّلاته عبر العقود، فإنه عادةً ما يُعارِض تعديل المبادئ الإسلامية بحجة حاجة هذه المبادئ إلى التوافق مع الحداثة. ومن الممكن أيضًا التمييز بين هذا النوع ممن يدعون أنهم ورثة التقاليد الإسلامية والحداثيين بأن الفريق الأول رافض للعقلانية الظاهرة لبعض فقهاء المسلمين الذين يقولون بإمكانية تفسير كل (أو معظم) الأحكام في الإسلام بصورة عقلانية. ومن الملفت

للنظر أن هذه الاتجاهات الإصلاحية السلفية تُعارِض أيضًا (ما يرونه غير عقلاني من) صور الباطنية (esotericism) كالصوفية، ولديها نزعة العداء الشديد للمذهب الشيعي.

وبسبب معارضتهم للعقلانية وتعصُّبهم الواضح ضد التنوع؛ يتعرّض هذا النوع من الإصلاحيين في كثير من الأحيان لنوع من الدعاية السلبية. إلا أننا ينبغي أن نضع في اعتبارنا إسهامهم الأساسي في الإصلاحات التشريعية الإسلامية، وذلك بتساؤلاتهم حول مدى سلطة المذاهب السنية الرئيسة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي. وتسبق دعوةُ هذا الفريق للاجتهاد والتحرر من المذاهب القائمة قبولَ الحداثيين لهذا المبدأ[١٣]. وقد ضم هؤلاء المذاهبيون الجدد علماءَ واسعي الاطلاع أثاروا تساؤلات حول كثير من المبادئ التشريعية ـ بداية من العبادات إلى أحكام الأسرة، ومن التجارة إلى الجريمة، إلى غير ذلك من الأمور ـ مستندين فقط إلى المنهج التقليدي التراثي وليس إلى العقلانية.

ونظرًا لاختلاف الفقه الشيعي عن السني في الخصائص والتطور التاريخي؛ فإن عملية الإصلاح التي مرَّ بها خضعت لمسار مختلف بعض الشيء. ويرى بعض العلماء أن الإصلاح في الفقه الشيعي يبدو أنه لا يماثل كمية أو كثافة الإصلاح في الفقه السني. والسبب في ذلك هو مناعة الفقه الشيعي ضد الاختراق من قِبَل مؤثرات خارجية؛ نتيجة لطبيعته الباطنية، وفي حالة إيران؛ نتيجة لعزلته النسبية في بدايات العصر الحديث[١٤]. ومن الممكن أيضًا القول بأن قصة الإصلاح في الفقه الإسلامي السني الذي شمل اتجاهات جديدة في التعليم، والتشريع، والإنتاج الفلسفي التشريعي ـ تحوي نسيجًا أوسع من نظيرتها الشيعية. وربما يُعزَى ذلك جزئيًّا إلى حجم وتنوع المجتمعات المسلمة السنية (التي تكاد تبلغ في حجمها أربعة أضعاف المجتمعات الشيعية)، من بين عوامل أخرى. ولا أحد ينكر ـ على الرغم من ذلك ـ كون الفقه الشيعي قد قدَّم إسهامات جديدة لكثير من محفزات

---

(١٣) Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 76-108.

(١٤) انظر مادة «إصلاح»، تحرير أ. مراد وحامد ألجار ونيازي بيركز وعزيز أحمد، في: **دائرة المعارف الإسلامية**: P. Bearman [et al.], eds., *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2008).

الإصلاح الخارجية والداخلية، بما في ذلك المواجهات مع التشريع السني بتنوعاته قبل الحديثة والحديثة.

وقد كان الفقه الشيعي في تاريخه قبل الحديث قد انطوى بالفعل على اتجاهين فقهيين: أحدهما يؤكد على المذهب العقلاني (ويدعمه الأصوليون)، والآخر يؤكد على البعد التراثي التقليدي (ويدعمه الأخباريون) ـ مع الأخذ في الاعتبار المحاذير الواجبة عند التسليم بهذا التقسيم. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر، كان للعقلانيين اليد العليا في إيران؛ ومن ثَمَّ تعكس معظم الإصلاحات الحديثة في الفقه الشيعي الخطابات العقلانية مع القوى القانونية والسياسية الغربية إلى جانب علاقة التحاور مع الفقه السني. وهكذا أصبح كثير من الأفكار الجديدة جزءًا من مبادئ التشريع الشيعي، سواء في السياسة، أو الاقتصاد، أو الحياة الاجتماعية.

ومن الغريب أنه ربما يكون صحيحًا كون الإنجاز في الإصلاح الشيعي ـ على الرغم من تأخُّره وحدوده الجغرافية المحدودة ـ قد حاز أهميةً وحجمًا فريدين، إلى جانب امتلاكه إمكانية التأثير في الإصلاحات التشريعية السنية في المستقبل. وقد شهد القرن العشرون اثنين من الثورات التشريعية والسياسية الكبرى في إيران، التي انطوت على درجات من الكثافة التي لا نظير لها في الدول السنية (على الأقل حتى حدوث التغييرات الأخيرة في تركيا ومصر، من بين مناطق أخرى في العالم السني، والتي بدت تمهيدًا لنقطة تحول جديدة). وعلى الرغم من تأثرهما بأحداث معينة، فإن الثورة الدستورية فيما بين ١٩٠٥ ـ ١٩١١، وما عُرِف اختصارًا بعد ذلك بالثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، تُمثِّلان بحقٍّ تتويجًا معقدًا لهذه الإصلاحات الشيعية الحديثة.

والإرث الفكري لهاتين الثورتين متنوع وواسع النطاق، فهو يقدم فكرة متكاملة عن الحكم الإصلاحي الدستوري كوسيلة لتجنُّب الاستبداد [وخاصة ما ذكره النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦)]، والتأكيد على التوفيق بين الفكر الشيعي والسني، وعلى عالمية الإسلام، ومحاولات لبيان التوافق بين الاكتشافات العلمية والمعتقدات الدينية [وخاصة محاولات بازركان (١٩٠٧ ـ ١٩٩٥)].

يعد أحد أهم مظاهر الإصلاح في الفقه الشيعي هو معتقد ولاية الفقيه،

الذي صاغه آية الله الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩). ويوفر هذا المعتقد مجالًا واسعًا لفقهاء الشيعة كي يقدموا إجابات عن المسائل المتعلقة بالسياسة، والتي كانت تُحال تقليديًا إلى سلطة الإمام، وهي السلطة الغائبة حتى نهاية الزمان وفقًا للعقيدة الشيعية التقليدية. وعلى الرغم من أن فكرة ولاية الفقيه لها منتقدوها إلا أن المرجعية التي منحتها هذه الفكرة للسلطات الدينية الشيعية المؤقتة في الجمهورية الإيرانية قد أسهمتْ بدرجة كبيرة في تجربة ما تمت صياغته ببراعة من مبادئ قانونية جديدة في الفقه والسياسة الشيعية المعاصرة.

وقد شهد الفقه الإباضي، الذي أُنتج معظمه في بعض مناطق شمال إفريقيا وشرق الجزيرة العربية، عملية إصلاح متناسبة مع الحجم المحدود لإنتاجه ولأتباعه. وقد شغل الاستعمار فقهاء الإباضية بصورة كبيرة، مثل الفقيه الجزائري أطفيش (١٨١٨ ـ ١٩١٤) مؤلف موسوعة الفقه الإباضي المعنونة **شرح النيل**. وفي كتاباته الفقهية، يناقش أطفيش كثيرًا من الأفكار التي روَّجها معاصروه من فقهاء السنة في مصر وشبه الجزيرة العربية. وعلى الرغم من استخدامه لكثير من الأدلة العقلية في كتاباته، فإنه مثل كثير من معاصريه من المصلحين يركز على الأدلة النقلية من القرآن والسنة النبوية. وفي إطار التعبير عن معارضته للاستعمار الفرنسي، يحاول أطفيش الاعتماد على التراث الفقهي الإباضي لتقديم أدلة تدعم تحقيق الوحدة بين المسلمين في شمال إفريقيا.

وقد غيَّرت هذه المساعي لإصلاح الشريعة كثيرًا من طريقة استدلال وإنتاج الخطابات الفقهية في كل ركن من أركان العالم المسلم، كما أدَّت الحكومات دورًا بتخويل العلماء بالنظر في وضع قوانين موافقة للشريعة. وهذا التحول من مجرد إنتاج «القوانين» إلى إلزام العمل بها من جانب كل من الحاكم والمحكومين ـ يُغيِّر دون شكٍّ مكانةَ الفقهاء وأحكامهم. وهذه النقطة الأخيرة ـ كما أشرنا آنفًا ـ هي مكمن القوة وراء قول وائل حلاق بموت الشريعة. وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

التسلسل الزمني

يعد العالم الشامي (الحراني ـ وحران الآن تركية) ابن تيمية (١٢٦١ ـ ١٣٢٨) من أكثر علماء ما قبل العصر الحديث ارتباطًا بالدعوة إلى إصلاح

الفقه الإسلامي في العصر الحديث؛ إذ أشعلت أفكاره التي رفضها كثيرٌ من معاصريه في القرنين السابع ـ الثامن/ الثالث عشر ـ الرابع عشر ـ مخيلة كثيرٍ من علماء العصر الحديث بعد موته بمئات السنين. وعلى الرغم من تعدد معارفه بدرجة أكبر بكثير من الصورة التي يقدمه بها أتباعه في العصر الحديث، فلا أحد ينكر أن فكر ابن تيمية قد أنتج «آراء» ذات طابع فريد، أعاد كثيرٌ من مصلحي العصر الحديث تدويرها وبلورتها. ومن بين هذه الآراء التأكيد على الوحي الأصلي (في مقابل التراث التفسيري)، والتأكيد على «صواب الاعتقاد والعمل والاتباع لا الابتداع»، وتعريفها بالاتصال بالسلف الصالح (في القرون القليلة الأولى من التاريخ الإسلامي)، والتأكيد على نقاء التعاليم الإسلامية، مع التشكيك في الوقت نفسه في المؤثرات الخارجية. كما أيّد ابن تيمية «الاستقلال» في الاجتهاد، وهي الصفة التي يدعو المصلحون عمومًا باختلاف مشاربهم إلى التحلي بها. ولا يعني ذلك القول بأن كل المصلحين المحدثين أتباع لابن تيمية في جميع مبادئه، أو أنهم ينهجون نهجه في قضايا معينة؛ فمواقف المصلحين من ابن تيمية تتباين تباينًا كبيرًا.

وعلى أي حال، فحين يحاول المرء رسم تسلسل زمني للإصلاح الحديث في الشريعة الإسلامية، لا بد من أن يبدأ بحقبة تالية لعصر ابن تيمية بمدة طويلة. ولرسم خطوط عريضة لهذا التسلسل، سأعرض الخريطة الزمنية الآتية للإصلاح في الشريعة الإسلامية، وهي تشمل أربع مراحل:

١ ـ فجر الإصلاح، من العقد الأول من القرن الثامن عشر إلى العقد السابع منه.

٢ ـ مرحلة النزعات الفقهية والدينية الشعبية وأضدادها، وتتخلل ما بين سبعينيات القرن الثامن عشر إلى ستينيات القرن التاسع عشر.

٣ ـ عصر الفقه التجريبي وتعدد التوجهات، ويتخلل ما بين ستينيات القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين.

٤ ـ انتصار تيار التهجين، ويقع فيما بين العقد الثاني من القرن العشرين إلى الوقت الحالي.

فجر الإصلاح

من العقد الأول من القرن الثامن عشر إلى العقد السابع منه

سيبقى ميلاد عملية الإصلاح الحديث في الشريعة الإسلامية محلًّا للنقاش؛ نظرًا لتعدد وجهات النظر في وصفه وتحديد خصائصه. ومن غير الممكن أن لا يلحظ المرء في النصف الأول من القرن الثامن عشر ظهورَ الكتابات التي تعكس إدراكًا للتغيرات الواقعة في العالم، وأبرزها تعاظم القوة الأوروبية. وقد كان شاه ولي الله الدهلوي ـ الفقيه والأصولي القادم من الهند حيث بدأ مسلمو جنوب شرق آسيا الشعور بالقوة البريطانية والهولندية ـ أحد أبرز شخصيات هذه المرحلة. والدهلوي نسبة إلى دلهي (دهلي)، إحدى مدن شبه القارة الهندية. وفي كتاباته، يطرح الدهلوي تأكيدًا جديدًا لفكرتين، يمكن عزوهما إلى الفقه الإسلامي لفترة ما قبل الحداثة، ولكنهما تبدوان جديدتين، إذ تطرحهما كتابات الدهلوي في قوالب جديدة.

وأول فكرة هي عبارة عن ملخص لكتاب القفال الشاشي (ت ٣٦٥/ ٩٧٦) **محاسن الشريعة** مع بعض الاختلافات. وفحوى هذه الفكرة أن كل أحكام الإسلام، بما فيها تلك المنظمة للعبادات، ترتكز على أسس معقولة المعنى وقابلة للتفسير؛ فالصلوات الخمس والحج يُلبِّيان حاجة الفرد للخلوة وتجديد الطاقة، وبناء علاقة مع طاقات الإنسان الداخلية، وتعزيز شعوره بالاتزان والسلام. وإيتاء الزكاة له قيمة اقتصادية واضحة، وهو يدعم شعور المجتمع بذاته كوحدة متكاملة، كما أن تحريم الربا وصور المعاملات الأخرى غير العادلة هي أمور تعود على المجتمع بالنفع كي يحيا أفراده معًا من دون ضغائن. ومن ثم، فالقول: إن الشريعة الإسلامية تقدم مجرد اختبارات لمدى طاعة الناس لربهم كي يستحقوا رضاه يعد تشويهًا لطبيعة الشريعة.

والمبدأ الثاني هو أن جميع الشرائع وثيقة الصلة بسياقاتها، وينشأ هذا المبدأ عن المبدأ الأول، ولكنه مؤيد بوضوح أيضًا في لغة القرآن وفي سنة النبي ﷺ. ووفقًا لهذا المبدأ، يجب على الفقهاء العناية بدراسة سياق أي مسألة شرعية قبل الإجابة عنها. ويبدو أن هذا المبدأ الذي قَبِلَه فقهاء المسلمين منذ زمن طويل ـ قد تراجع إلى خلفية الاجتهاد الفقهي وبدا غير

فاعل في كثيرٍ من النقاشات الفقهية. وقد كانت دعوة الدهلوي لتأكيد الارتفاقات ـ أي مطابقة النصوص بسياقاتها ـ محاولة لإحياء المبدأ القديم الذي تعرَّض تدريجيًّا للنسيان والتهميش.

ومن المهم ملاحظة أن استجابة علماء الدين في تلك المرحلة ـ الذين استشعروا الضغوط الإمبريالية الأوروبية ـ لم تكن تتمثل في الدعوة إلى إصلاح الشريعة. ويجسد موقف النابلسي (١٦٤١ ـ ١٧٣١) مواقف مجموعة من القيادات الدينية في عصره، والذين شهدوا المؤثرات الأوروبية إلا أنهم استمروا في التأكيد على «الإصلاح» الشخصي وما كان يسمى بـ «التنوير»، أكثر من الاجتهاد الشرعي[١٥]. ولكننا سنواصل التركيز في إصلاح الشريعة كنظام للأحكام في ظل تأثير تلك الأحكام الخارجية الجاهزة الواردة من خارج المجتمع المسلم.

النزعات الفقهية والدينية الشعبية وأضدادها ما بين سبعينيات القرن الثامن عشر وستينيات القرن التاسع عشر

ردّد محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤) فكرة تذكِّرنا بالعالم الشامي ابن تيمية، وهي أن: الإسلام ينبني على وحي الله لنبيه محمد، بينما تعد جميع تفاسير الوحي والسنة النبوية مصدرًا ثانويًّا للوحي الأصلي. وتقوم هذه الفكرة على أن جُلّ التراث والخطابات الفقهية الأساسية تهدف في الأساس لبيان هذا المصدر الأصيل (الوحي القرآني)، بل (والأهم) أن هذا التراث يستمد حجيته من كونه تفسيرًا لهذا المصدر الأصلي. وهذا يعني أن من الواجب نبذ التفاسير حال انحرافها عن طريق صور الوحي الأصلية. وقد قدم محمد بن عبد الوهاب، الذي ارتحل من شمال الجزيرة العربية إلى سوريا و«اكتشف» ابن تيمية النقطة نفسها، كما وظّف أتباعه هذه الأفكار الجديدة لرفض سلطة العثمانيين الذين اعتمدوا على التراث الفقهي الحنفي. ثم لجأ هؤلاء الأتباع إلى العمل العسكري حين غزوا مكة نفسها عامي ١٨٠٣ و١٨٠٥، قبل أن يتلقوا الهزيمة على

(١٥) Samer Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: One World, 2007), p. 104.

يد جيش أرسله محمد علي والي مصر. وقد رأى الفقهاء المعاصرون ـ كابن عابدين (١٧٨٤ ـ ١٨٣٦) ـ في الثورة الوهابية ثورةً ضد كل المرجعيات المسلمة، ونسخة من ثورة الخوارج ضد سلطة كلٍّ من علي ومعارضيه إبان النزاع على السلطة السياسية في القرن السابع. وبالنسبة إلى ابن عابدين، كاد أتباع ابن عبد الوهاب ينفصلون عن جميع المجتمعات المسلمة ليكونوا وحدهم.

وكانت المحصلة النهائية لهذه الحركات الداعية إلى «العودة إلى المصادر» هي نشوء بذور إحدى صور الفقه الشعبي الجماهيري (وهو المصطلح المستخدَم هنا بحذر) المعارِضة لنخبوية الأكاديميات الفقهية، التي تقوم على القدرة الفريدة للفقهاء على فهم المصادر والحجج الشرعية. وقد انطوت دعوة «العودة إلى المصادر» على محاولة لفتح الباب أمام عوام المسلمين لتبنِّي دور أكبر في تشكيل المبادئ النظرية للشعائر الدينية التي يؤدونها والأحكام الفقهية التي يتبعونها. وقد وُوجِهَتْ هذه الدعوة بالتشكيك من جانب فقهاء كابن عابدين (ت ١٢٥٢/١٨٣٦) في سوريا، والباجوري (ت ١٢٧٦/١٨٦٠) في مصر، وغيرهم. وكان هؤلاء الفقهاء يرون أن العوام يملكون بالفعل درجة كافية من الحرية في اختيار الفقيه الذي يرجعون إليه لاستفتائه، ولا يجوز اقتيادهم إلى الظن بأن عليهم اتِّباع حدسهم والاختيار عشوائيًّا من بين آراء الفقهاء استنادًا إلى أهوائهم.

إذا كانت حركة «العودة إلى المصادر» قد أنتجت صورة من صور الشعبية الجماهيرية في اتباع الشريعة ولو عن غير قصد، فإن الفقه المستقر قد قدَّم الموقف المناهض للاجتهادات الشعبية. وستستمر هذه النزعات في الظهور خلال المراحل التالية من تاريخ الشريعة الإسلامية الحديث.

عصر الفقه التجريبي وردود الأفعال المتعددة
ما بين ستينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين

في هذه المرحلة، علا صوت الردود العقلانية على التحديات الحديثة وازداد تعقيدها. وقد أثرت دعوة جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٤/١٨٩٧) للإصلاح السياسي والاجتماعي ـ التي استوعبها محمد عبده (١٢٦٥/١٨٤٩

ـ ١٣٢٣/ ١٩٠٥) وأضاف عليها ـ بدرجة كبيرة في الإصلاحات التي شهدتها الشريعة الإسلامية في هذه المرحلة. ففي كثير من إصلاحات محمد عبده الفقهية تظهر معارضته للاتِّباع غير العقلاني للصورة الشعبوية للدين، كما أنه دعا لتبني أنماط حياة حديثة وللتوفيق بينها وبين التعاليم القرآنية. كما طرح محمد بن علي السنوسي (ت ١٢٧٥/ ١٨٥٩) أفكارًا مماثلةً ولكن أمام جمهور أصغر في شمال إفريقيا. وقد استمر المدافعون عن التراث، كمحمد العباسي المهدي (١٢٤٢/ ١٨٢٧ ـ ١٣١٤/ ١٨٩٧) ـ في القول بأن التراث الفقهي تراثٌ ثريٌّ بما فيه الكفاية، غير أنه من الممكن البحث في مَعِينِه لإنتاج حجج جديدة، وأحيانًا لتعديل المبادئ الشرعية المعروفة لمراعاة تغيُّر الحال. وقد سلك تلامذة محمد عبده دروبًا مختلفة؛ فقد شدَّد قاسم أمين (١٢٧٩/ ١٨٦٣ ـ ١٣٢٥/ ١٩٠٨) على الحداثة وعبَّر عن شكوكه بشأن الأطروحات التراثية، بينما رفض محمد رشيد رضا (١٢٨١/ ١٨٦٥ ـ ١٣٥٣/ ١٩٣٥) الالتزام التام بالأفكار الغربية الحديثة لتوصيف المجتمع الناجح، وأصرَّ على أن المسلمين في حاجة لإعادة تبنِّي مبادئ التراث الإسلامي وليس نبذها. والإمام رضا في موقفه هذا يقدم نسخة معدَّلة من حركة «العودة إلى المصادر» إلا أنه استخدم مجموعة أوسع من الأدلة. وفي هذه المرحلة، بدأ التدوين بصورة جدّية في مجلة **الأحكام العدلية** للفقهاء العثمانيين (وهي تنطوي على عملية إعادة صياغة شاملة وهائلة للمذهب الحنفي في ثوب حديث) وفي **مرشد الحيران** (ويُعَدّ إعادة صياغة حديثة لقانون الأسرة) لمحمد قدري باشا (١٨٢١ ـ ١٨٨٨). وشكَّلت تلك الجهود محاولة إعادة تأكيد المبادئ الفقهية الإسلامية في صورة مدوَّنات قانونية، غيَّرت بعض سماتها الجوهرية، كما أثبت ذلك كثيرٌ من الدراسات.

انتصار التهجينية

ما بين العقد الثاني من القرن العشرين إلى الوقت الحالي

لقد نتج عن إرث المرحلة السابقة الخاصة بتطور الاجتهاد الفقهي درجاتٌ مختلفةٌ من تبنِّي الدعوة إلى التغيير، ولكنه في الغالب قد أورث قدرًا من التهجينية (المزج بين العناصر الإسلامية التقليدية والعناصر الغربية الحديثة) في جميع مناحي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ومن الممكن

ملاحظة قدر أكبر من التهجينية في الجهود الفقهية للعالم الراحل عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م)؛ لإعادة هيكلة الاجتهاد الفقهي الإسلامي في العصر قبل الحديث لإنتاج نسخة منه (في شرحه الوسيط للقانون المدني) نتجت من تفاعل السنهوري مع الأنظمة القانونية الغربية. وكان السنهوري قد أسهم في كتابة الدساتير الحديثة (في السودان والكويت) والقوانين المدنية (لمصر، والعراق، وسوريا)، التي أثرت في الفكر الدستوري والقانوني المدني في العالم العربي أجمع. كما كتب السنهوري أيضًا تفسيرات قانونية في هذه الأطروحات القانونية والفقهية مع تحليلات رائدة للمفاهيم الأساسية في الشريعة الإسلامية مع مقارنات للقوانين الأوروبية الحديثة. وبمرور الوقت أصبحت طريقة السنهوري في تلخيص لغة الفقهاء المسلمين للوصول إلى ما يوافقها في التصانيف القانونية الغربية هي الطريقة السائدة في البحوث الفقهية الإسلامية الحديثة.

وقد شارك علماء آخرون ـ مثل مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤/ ١٩٤٥) ومحمود شلتوت (١٣١٠/ ١٨٩٣ ـ ١٣٨٢/ ١٩٦٣) اللذين شغلا منصب شيخ الأزهر ـ في هذه المرحلة من إصلاح الشريعة الإسلامية، بكتاباتهما وانخراطهما في الأنشطة التشريعية. وفي حقل إصلاح التعليم والدراسة التاريخية والمفاهيمية للشريعة الإسلامية، كان لكلٍّ من محمد أبو زهرة (١٣١٥/ ١٨٩٨ ـ ١٣٧١/ ١٩٧٤)، وعلي الخفيف (١٣٠٨/ ١٨٩١ ـ ١٣٧٥/ ١٩٧٨)، وعبد الوهاب خلاف (١٣٠٥/ ١٨٨٨ ـ ١٣٥٧/ ١٩٥٦) دورٌ في ترسيخ اللغة الجديدة للخطابات الفقهية الإسلامية الحديثة، مع التركيز الشديد على القضايا المعاصرة وتبنّي منهج الفقه المقارن.

وقد أدت المقاربات الفلسفية لمسألة إصلاح الشريعة إلى تغييرات جوهرية في النظرية الشرعية الإسلامية، إذ أسهم الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣/ ١٩٧٣) في خطاب مقاصد الشريعة بتأييد الفكرة التي عبر عنها الشاطبي (ت ٧٩٠/ ١٣٨٨) في كتابه **الموافقات**. ويذهب ابن عاشور إلى أبعد من المقاصد المجردة للشريعة، من حفظ للدين والحياة والعقل والعرض والنسل والمال ـ إلى بيان المقاصد التفصيلية المستقاة من مبادئ فقهية أساسية في المجالات المختلفة للشريعة الإسلامية. ويبرر ابن عاشور تركيزه في **المقاصد** بمحاولته الإقلال من الاختلاف غير الضروري بين الفقهاء بشأن

تفاصيل الشريعة، مؤكدًا أن هذه المقاصد يجب أن تشكِّل حسًّا قانونيًّا مشتركًا لدى جميع الفقهاء[16].

من الممكن أيضًا أن نلحظ في هذا السياق درجات أقل من التهجينية في آراء من يمكن تسميتهم التقليديين الجدد؛ إذ يَقبَل هؤلاء فكرة أنه من الواجب على الفقيه أن يترك بعض المسائل المتعلقة بالحكم للسلطات السياسية التي قد تفسِّر تعاليم التراث لأغراض محددة (لا لأن سلطة القيادات السياسية لا يمكن أن تكون عرضة للمساءلة من وقت لآخر). وهذا يُبرز تأثيرات النظم السياسية والاقتصادية الغربية الحديثة في مجال الحياة العامة، التي مازالت قيد التفاوض من جانب هؤلاء التقليديين الجدد.

وتعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ تطورًا بارزًا في هذه المرحلة، تمامًا كما كانت الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ تتويجًا للمرحلة السابقة لها في الإسلام الشيعي. وقد منحت ثورة ١٩٧٩ فقهاء الشيعة فرصة لتجربة الواقع الجديد في التاريخ الشيعي؛ إذ صارت إدارة شؤون الحكم إحدى مهام الفقه. وقد أنتج ذلك قدرًا كبيرًا من الإبداع في التعامل مع مسائل حول كيفية إدارة الاقتصاد واعتماد أساليب حكم ديمقراطية. ومع التوسع في مبدأ كون العقل مصدرًا للتشريع، تابعًا للنصوص والإجماع - طوَّر فقهاء الشيعة حلولًا جديدة لكثير من المسائل المتعلقة بأحكام الأسرة، والتجارة، والجريمة. وعلى الرغم من إفادة الثورة الإسلامية من الاجتهاد الشرعي السني الحديث، فإنها مع هذا قد فرضت على فقهاء الشيعة الاشتباك مع القضايا المعاصرة وذلك بالنظر إلى الشريعة بوصفها نظامًا سياسيًّا.

مسائل قديمة حديثة

يواجه الإصلاحيون مسائل يمكن النظر إليها على أنها قديمة أو حديثة؛ استنادًا إلى المنظور الذي يتعامل به المصلِح مع المسألة التي يناقشها. فانتهاك حرمة الجسم البشري لأسباب مشروعة كزراعة الأعضاء أو لتشريح الميت مثلًا - يمكن اعتبارها مسألة قديمة أو جديدة؛ فمن الممكن اعتبارها

(١٦) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٥)، ص٣.

قديمة، لأن أطباء وفقهاء العصور الوسطى قد أدركوا حدوث الأمر ودرسوا القضية في إطارها العام من باب إمكانية التصرف في جسم الإنسان واعتبروا أن المسألة تخضع للموازنة بين: (أ) الحاجة لحفظ كرامة البدن (حتى بعد الوفاة)، و(ب) الحاجة لتقديم الرعاية الطبية وتطوير التعليم الطبي. ولكن من ناحية أخرى يمكن اعتبار هذه المسألة جديدة من منظور كون زراعة الأعضاء تعد إنجازًا طبيًا قد وفّر طرقًا جديدةً للتفكير بشأن الجسم البشري نفسه. وحين يتعلق الأمر بتبرع شخص بأحد أعضائه تتعقد المسألة أكثر؛ إذ تتضمن مدى ملكية المرء لجسده وأهلية ورثته للتقرير بشأن جثة الشخص المتوفى. ويعكس اختلاف فقهاء العصر الحديث في مثل تلك المسائل جهودهم الواعية لتمييز القديم من الجديد في المسائل التي يعرضون لها[(١٧)].

وإذا وضعنا جانبًا المسائل الناشئة عن التقدم العلمي والطبي، فإن المسائل الجديدة المرتبطة بقضية الإصلاح تركز على القضايا المتعلقة باختيار أساليب حكم جديدة، وضمان قدر أوسع من المساواة بين الرجال والنساء في الأمور المالية والشرعية وفي المشاركة في الحياة العامة. ومرة ثانية، يؤمن كثير من الإصلاحيين بأن التراث الشرعي الإسلامي يقدِّم رؤى إرشادية حول المسائل التي تبدو جديدة، ويبحث هؤلاء الإصلاحيون عن القواعد العامة القديمة التي يمكن لها أن تعالج المسائل الجديدة، بينما يؤكد آخرون أن المسائل الجديدة ينبغي معالجتها من دون أي أحكام مسبقة مستقاة من التراث. وقد استغل الحداثيون كلا النوعين من الحجج لتأييد تبنّي نظم الحكم الغربية وكذلك النظم المالية الغربية، كما يؤكد الحداثيون الداعمون لتبنّي النظم الديمقراطية الحديثة أن المساواة ـ وهي النواة الأساسية لمبدأ الديمقراطية ـ قيمة إسلامية يعززها كثير من النصوص الدينية والتطبيق العملي[(١٨)]. وفي ظل هذا النمط من التفكير، فإن أدلة التغيير مستقاة من سوابق لها. وكثير من الحداثيين يقولون: إن من الواجب تبنّي تعريف ضيق للربا أو لتحديد أدق لعبارة «لما يتضمن من مخاطرة شديدة» (بما في ذلك

(١٧) M. B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Honololou: Allen & Unwin, and University of Hawaii Press, 2003), pp. 178-190.

(١٨) عباس محمود العقاد، **الديموقراطية في الإسلام** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢)، و
Khaled abou el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004).

عنصر الغرر)، والتخلي عن التعريفات القديمة؛ لأن النظم الاقتصادية الجديدة قلما تشبه نظيراتها في العصور الوسطى. وفي هذه الحالة، فإن دعوى إثارة المسائل على أنها مسائل جديدة تُعَدّ وسيلة لتجاهل أو لتحييد تأثير السوابق التي يمكن الاعتماد في الحكم عليها، كما أن اعتبار المسائل جديدة يدفعنا إلى اعتماد واسع للنظم الحديثة[19].

يسعى التقليديون الجدد الذين يؤكدون شمولية الوحي إلى الاهتداء بسنة النبي ﷺ وصحابته. وفي نقاشاتهم مع الحداثيين، فإنهم لم يكتفوا بمجرد التأكيد على النصوص (التي تعتبر أساسًا غير قابل للتفاوض بدعوى كونها نصوصًا عامة بين المسلمين كافة) بل ويرفضون منهج التحديث «الإسلامي»؛ إذ تتسم أقوالهم الخاصة بتحديد نقاط الضعف في استدلال الحداثيين بقدر من التعقيد. فاستخدام الحداثيين لنصوص القرآن والسنة ـ على سبيل المثال ـ في تعزيز المفاهيم الحديثة لمساواة المرأة بالرجل ـ يُعَدّ مثار نقد التقليديين الجدد بحجة أن هذا التفسير للنصوص هو تفسير انتهازي يخدم أغراضهم الشخصية ولا ينظر إلى الاختلافات بين المجتمعات الحديثة وما قبل الحديثة في توقُّعاتها لمشاركة المرأة في الأنشطة العامة.

مرحلة ثانية من النقاش

لقد انتهت هذه الرحلة الطويلة (للإصلاح) بتحويل النقاش عن مستقبل الشريعة إلى نقاش حول ماهيتها. وسيجد الدارس للشريعة الإسلامية في بداية القرن الخامس عشر الهجري (نهاية القرن العشرين الميلادي) «مسارات» مختلفة لدراسته حتى في قلب العاصمة المصرية القاهرة، حيث كانت هناك (على الدوام) طريقة الأزهريين الذين مازالوا ـ بصورة مدهشة ـ يفهمون أقوال عضد الدين الإيجي وآراءه الكلامية المعقدة على سبيل المثال، ويقرؤون النصوص الشرعية ويطبِّقونها في فتاواهم بطرائق إبداعية. [حكى أحد أساتذتي ـ عبد الجليل القرنشاوي ـ حكاية قصة تتعلق بزكي باشا مبارك (ت

(١٩) شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي (تولى المشيخة من ١٩٩٦ إلى ٢٠٠٩)، والذي استند إلى هذه الحجة في إطار ما بذله من جهد للدفاع عن الأعمال المصرفية الحديثة، إذ استشهد بالعديد من الفقهاء الثقات، من بينهم عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وغيرهما.

١٩٥٢) الذي حاول بعد حصوله على أكثر من شهادة دكتوراه، العودة إلى الدراسة بالأزهر لتعلُّم هذه النصوص المعقدة، وبعد أن فشل في ذلك في نهاية المطاف أقر مازحًا بقوله: «كثيرٌ من الأشخاص الأذكياء يفهمون لغة الأحياء؛ ولكن الأزهريين فقط هم الذين يستطيعون فهم لغة هؤلاء الذين رحلوا عنّا منذ أمد بعيد»]. كما كانت هناك كلية دار العلوم ـ كليتي ـ التي أُسِّسَتْ عام ١٨٧١/ ١٨٧٢ لمواجهة النزعة الأزهرية المحافظة، ولكنها صارت في ذاتها محضنًا للفكر الديني «المحافظ» داخل جامعة القاهرة. وكانت هناك أيضًا كليات القانون التي تحتضن أقسامًا للشريعة، كما كان هناك أيضًا قانون الأسرة وعلاقته التي لا يمكن فصلها عن الأعراف والاجتهادات الشرعية للعصور الوسطى.

وقد منحت هذه الكليات نسبة كبيرة من درجات الماجستير والدكتوراه لكثير من الطلاب من دول عدة (إلا أن الطلاب المصريين كانوا يتمتعون بميزة الإعفاء من تكاليف الدراسة المرتفعة التي كان يدفعها الطلاب الأجانب، وعلى الرغم من ذلك كانت الإسهامات الأكاديمية لهؤلاء الطلاب الأجانب جليلة). ولا شك في أن هذه الرسائل الأكاديمية لم تُنشَر جميعًا (إذ كان حظ كثيرٍ منها ـ كما اعتدنا القول ـ الانتقال من «قاعات المناقشة العلنية الاحتفالية» إلى «مقبرة الرسائل»، والمعروفة بالمكتبة). ولكن جدل العصور الوسطى بشأن فتور الشريعة قد ظل حيًّا في مقدمات تلك الرسائل، بل وأصبح الانخراط في مناقشة تلك المسألة أفضل أو أصعب. وقد استمرَّ كثيرٌ من كُتَّاب تلك الرسائل في مناقشة المسألة في كتاباتهم بعد أن أنهوا دراساتهم العليا، إذ تقلَّد بعضهم مناصب حكومية طبَّقوا من خلالها أفكارهم [فعلى سبيل المثال: شارك أحد المشرفين على رسالة الماجستير الخاصة بي في مشاورات مجلس الشعب (الهيئة التشريعية الرئيسة) حول توافُق القانون المصري مع الشريعة، بينما عاد أحد زملائي بعد اجتيازه لمناقشة أطروحته إلى بلده الكويت ليعمل قاضيًا هناك]. ولم أكن محظوظًا بهذه الدرجة (أو ربما كنت أوفر حظًّا)، إذ انتهى بي الحال إلى أن أصبحتُ باحثًا أكاديميًّا في الجامعة، ولعل اللوم هنا عليّ لنزعة غير عملية في تفكيري.

وتبدو هذه المرحلة الثانية من النقاش «صامتة» بطرق معينة (إذ تفتقد للمعايير والنظريات المنهجية، أو ـ للافتقار إلى التعبير المناسب ـ تفتقد

الحجج الشاملة)، ولكنها كانت أعلى صوتًا؛ لما انطوت عليه من صور الخلاف الذي لم يقتصر على الجدل التشريعي والكلامي؛ بل امتد إلى المناصب السياسية والنقاشات العامة. كما ساهم تعدُّد وسائل الإعلام في نشر الآراء، والشعور بتشعُّب الفضاء الشرعي والأخلاقي إلى حقلين: أحدهما للفتوى، والآخر للقضاء. وقد تحوَّلت هذه المرحلة الثانية من النقاش مرة ثانية إلى مرحلة ثالثة؛ حين صار وجود الشريعة نفسه محلًّا للنزاع.

تأثير ممتد

هل أنتج الإصلاح الفقهي الذي ناقشناه آنفًا علمًا شرعيًّا جديدًا أنهى بصورة فعلية الارتباط الشديد للعلم الشرعي القائم على المذاهب؟ وإذا كانت الإجابة لا؛ فهل جعل أيّ من هذا الإصلاح أو الظروف الاجتماعية والسياسية الناشئة عنه من الممكن التشكيك في العلم الشرعي القديم وأصدائه الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة؟ ودون الإجابة بـ (نعم) عن أيٍّ من السؤالين؛ فلا يمكن التأكيد بأن أي تأثير ممتد لهذا الإصلاح يرقى إلى مرتبة التحول الكامل للشريعة، لدرجة إعلان موتها كما صار معروفًا من تلك اللحظة فصاعدًا.

ومن وجهة نظر القرن الخامس عشر/الحادي والعشرين، يبدو إرث إصلاح الشريعة (السنية، والشيعية، والإباضية) كعملية تغيير تدريجية في الخطابات الشرعية الإسلامية. وقد قيل: إن الإصلاح الفقهي التدريجي فقط هو الذي يمكن أن يحقق تأثيرًا ممتدًّا على أي نظام شرعي[٢٠]. وتظل المسألة مع ذلك هي ما إذا كان هذا التغيير قد أنتج بديلًا حقيقيًّا. هل أدى تقسيم الشريعة المقرون بخليط من المقارنات المجرَّدة والمتواضعة بين الفقه/أصول الفقه والنظم القانونية الأوروبية إلى هدم النظام القديم؟

يظل النقاش بشأن التأثير الممتد للإصلاح في معظمه متعجلًا وسطحيًّا بدرجة ما. ويلاحظ جميع المراقبين تأكيد كثيرٍ من الإصلاحيين على المبادئ

(٢٠) Alan Watson, *Law Making in the Later Roman Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 96-98.

المجرَّدة كقواعد شاملة للبحث الشرعي، مع قلة اهتمامهم بخطابات فقهية معينة في العصر قبل الحديث. ومِن ثَم، يلاحظ المرء الهوس بالمقاصد أو الأهداف المجرَّدة للشريعة، والمصالح أو الفوائد الكامنة وراء هذه التشريعات المقترحة، وربما في الأساس التركيز على الارتفاقات أو الإصرار على التوفيق بين التشريعات وسياقاتها. والمقاصد والمصالح من المفاهيم القديمة التي ناقشها فقهاء المسلمين. وإذا كان يُنسَب إلى الشاطبي (ت ١٣٨٨/٧٩٠) في الغالب الطرح الكامل لكيفية استخدام المقاصد كوسيلة شارحة للمبادئ الشرعية؛ فإن الغزالي (١١١١/٥٠٥) قد تحدَّث عن المقاصد والمصالح بإسهاب كبير، ومن الممكن بالفعل أن تُعزَى هذه الأفكار إلى الكتابات الفقهية المبكِّرة. وفي العصر الحديث، حَظِيتْ المقاصد بالاهتمام كوسيلة لاستنتاج مبادئ فقهية جديدة (وليست لشرح المبادئ القائمة). وبناءً على مثل هذه المبادئ أمكن تبنِّي بعض أوجه الرأي القائل بجواز معاملات معينة مشكوك فيها؛ لانطوائها على طبيعة ربوية لانسجامها مع المقاصد، وهذا التوجُّه ممكن فقط في الخطاب الفقهي الحديث، ولم يكن من الممكن إدراكه من جانب فقهاء العصر قبل الحديث. وربما ينطبق هذا القول نفسه على الاستدلال العام المستنِد إلى المصالح المعتبَرة المتوقَّعة من مبادئ شرعية معينة.

وربما أيضًا يعزو كثيرون صورًا من الالتباس أو الاستخدامات الجديدة للمصطلحات الفقهية إلى أدبيات إصلاح الشريعة الإسلامية، ويقومون بتكييفها من دون فهم كامل لمعانيها. ومن أمثلة ذلك مصطلح «الاجتهاد» الذي قُدِّر له أن يفقد معناه الاصطلاحي المتعلق باجتهاد الفقيه المدرَّب على أيدي فقهاء معتبرين، سواء في إطار المذهب أو بصورة مستقلة. وهناك أيضًا مزيد من المصطلحات التي اجتُزِئتْ من سياقاتها وشُرِحتْ بصور جديدة، وأحد الأمثلة على ذلك: استخدام مصطلح «البراءة» (بمعنى الخلو من الحكم الشرعي) في الإشارة إلى «براءة» الأشخاص بالطبيعة (إذ تشير الكلمة «براءة» في الاستخدام الحديث الشائع إلى «البراءة من المسؤولية أو الذنب»). يتحدث جمال البنا مثلًا عن البراءة على أنها نقيض ارتكاب الذنب، بينما يحاول شرح اللفظ الاصطلاحي الذي يشير إليه الفقهاء في المبدأ الشرعي «البراءة الأصلية»، في حين يشير المبدأ عادة إلى الأفعال التي لا تُعطى

حكمًا شرعيًا من دون دليل، وعند تطبيقه على ذمة المكلف فهو يعني براءة الذمة ما لم ترتفع البراءة بدليل(٢١).

تعد حرب المصطلحات مؤشرًا على وجود شقاق بين الفقهاء المتدربين على الوسائل القديمة وأولئك الذين يرغبون في التحرر من تلك الوسائل، والذين يستخدمون المصطلحات القديمة بتوسُّع وهم يحاولون في بعض الأحيان تجاوزها بطريقة واعية. ويعكس تراث إصلاح الشريعة الإسلامية حتى الآن عِظَم مهمة إصلاح التركيبة المعقدة - التي تشبه المتاهة - للعناصر السياسية، والاجتماعية المتباينة والمتداخلة، المشار إليها بمجرد لفظ الشريعة. كما يعتقد بعض المؤرخين أن الإصلاح الناجح يتحقق فقط على أيدي الفقهاء المجتهدين الذين يمكنهم تقديم أطروحات تنطوي على طبقات من التراث القديم؛ كي تشكِّل جسرًا بين طرائق التفكير القديمة والجديدة(٢٢). ولو كان هؤلاء الذين باستطاعتهم تشكيل ذلك الجسر يتناقصون بمرور الزمن فربما لا يكون ممكنًا تحقيق الاستمرارية، وهنا تبرُز علامات استفهام كثيرة في النقاش.

ونظرًا إلى طبيعة المسألة المعقدة؛ فعلى المرء تقبُّل القراءة المتداخلة لطبيعة وقيمة هذا الإصلاح وتأثيره الدائم المحتمل. وربما يستمر الخلاف بين العلماء حول كيفية قراءة تاريخ الشريعة الإسلامية - منذ العقد الأول للقرن الثامن عشر وحتى الآن - لسنوات طويلة قادمة. ولطبيعة بحثنا الحالي فإن هذا الاختلاف سوف يكون له نصيب من تأمُّلاتنا؛ مما يساعد على توجيه دفة نقاشنا لمسألة فتور الشريعة فيما تبقَّى من فصول هذا الكتاب.

قبول المجتهدين كونهم مشرعين من الدرجة الثانية

لا يمكن للمرء أن يُنكِر أن إحدى نتائج هذه المرحلة الطويلة كان قبول كثير من المجتهدين التقليديين للأمر الواقع أو لعدم وجود خيار آخر أمامهم لوضعهم الجديد كمشاركين من الدرجة الثانية في حقل الاجتهاد العام. ولم

(٢١) جمال البنا، نحو فقه جديد، ٣ مج (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، مج ١، ص١٢.

(٢٢) Watson, Ibid., pp. 96-98.

تكن المشكلة في قلة عدد جمهورهم، بل في كون جمهورهم من الشرائح الأفقر والأضعف. ولكن في كل الأحوال، كان لهم جمهورهم. وقد تأثَّرت مناقشات هؤلاء الفقهاء حول مكانة الشريعة أكثر فأكثر برغبتهم في التركيز على أصول الشريعة. فالشوكاني يقلِّل من أهمية المذهب، وعلى الرغم من أن المطيعي لم يصل إلى هذا الحد؛ فإن الإثنين اهتمَّا بمركزية العلم بالقرآن والسنة. ولنلاحظ هنا كيف أن التغيُّر الذي طرأ على مكانة الفقهاء تمت التعمية عليه بالتركيز على الدعوة للعودة إلى الأصول. وسأعود الآن مرة ثانية إلى مناقشة الشوكاني لمسألة فتور الشريعة[٢٣].

والسؤال الذي يعرضه الشوكاني هو: هل من الممكن أن يخلو عصر من الفقهاء المعتبرين؟ وهذه هي نفس مسألة الفتور المطروقة في نقاش العصور الوسطى. وتعكس الإجابة عنه الآن ثراء ما يقرب من ألف عام من التفكير في هذه القضية؛ يشير الشوكاني إلى أن البعض يقولون باستحالة خلو عصر من مُبلِّغ لشرع الله، وأن الاجتهاد فرض كفاية على المجتمع بأسره، ولكن ما هي طبيعة هذا الفرض بالتحديد؟ هل يكفي وجود علماء بقامة الشافعي وغيره من مؤسسي المذاهب، أم يكفي وجود فقهاء منتسبين أو غير منتسبين إلى أحد هذه المذاهب؟ لقد أدى ذلك بالشوكاني إلى الاستطراد حول الحالات التي يكون فيها الاجتهاد فرض كفاية، وتلك التي يكون فيها الاجتهاد فرض عين، والتي تكشف لنا على الأقل عن أحد مظاهر التعقيد لمفهوم الاجتهاد؛ فوفقًا للظروف يتم تحديد نوع الاجتهاد المطلوب ومستواه. ومن الواضح في كل الأحوال أن الاجتهاد فريضة دينية، وإذا كان الأمر مرتبطًا بالتكليف الإلهي بفريضة؛ فلا يمكن أن يصل إلى درجة التكليف بفعل المستحيل. وقد استشهد الشوكاني ببشارة بقاء الحق: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة»، وأتبعها بأقوال المعارضين (المربكة والملتبسة كالعادة حول المستويات المختلفة للاجتهاد المتضمنة في هذا النقاش) النافية والمؤكِّدة لوجود الاجتهاد في هذا العصر أو ذاك. ويرى الشوكاني أن كل هؤلاء الذين زعموا عدم وجود فقيه معتبر في عصرهم ـ قد عاشوا في أزمان شهدت وجود أئمة أعلام في علوم الشريعة. ثم يُكمل بذكر أسماء بعض هؤلاء الأئمة.

(٢٣) إرشاد الفحول، ص١٠٣٥ ـ ١٠٤٣.

ويرى الشوكاني أيضًا أن يُسر توثيق وحفظ أصول الاجتهاد ينفي ادعاء نهاية الاجتهاد. ثم يختتم الشوكاني رأيه بنبرة محبطة أن «لا فائدة من البحث في مثل هذا الموضوع»، فهو في رأيه جليّ شديد الوضوح، ولا يمكن لأسرى «التقليد» أن يُلزموا بأقوالهم مَن فَتَحَ الله عليه أبواب المعرفة ورَزَقَه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وأن هذه ليست أول فاقرة أو مقالة باطلة يأتي بها المقلِّدون. ومَن حَصَرَ فضل الله على بعض خلقه أو قَصَرَ فهم الشريعة على ما تقدَّم عصره؛ فقد تجرأ على الله ﷻ، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده. وفي النهاية، يساوي الشوكاني بين طرح فتور الشريعة وفتور الوحي الإلهي نفسه، وما في ذلك من نسخ للشريعة الإلهية الخاتمة، وهو أمر مستحيل.

كان الصنعاني (١١٨٢/١٧٦٨) ـ معلم الشوكاني ـ قد بدأ استخدام المنهج الانتقائي في فقهه؛ مما مهد الطريق للاجتهاد المستقل اللامذهبي للشريعة. وتُظهر **رسائل** الصنعاني نزعة قوية للاعتماد على السنة النبوية كأساس للتشريع، ولكن أطروحاته في هذه المسائل تُظهر أيضًا كثيرًا من التردد في المسائل المهمة مع عدم الوضوح الكامل للمبادئ التي يعتمد عليها، مقارنةً بالمنتسبين للمذاهب[٢٤]. كما يبدو أن الصنعاني قد درس المسائل كما تَعْرِض له، وليس بعد كثير من التدبر للمسألة والتدارس مع أئمته. ويظهر لنا أن الشوكاني قد تعلم الدرس من الصنعاني عمليًا؛ إذ أدرك أنه من الممكن تلقِّي العلم من الكتب، ولكن بعد تلقِّي بعض التأهيل في مجالات الفقه والأصول وبعض المجالات الأخرى ذات الصلة.

وقد ظل رأي الشوكاني في الاجتهاد محل شك لكثيرين، إلا أن حججه ـ في كل الأحوال ـ لم تكن لتُنهِيَ الجدل حول هذه المسألة. وبينما كان الشوكاني عمليًا يرفض الجدل بشأن فتور الشريعة؛ لعبثيته ـ كَتَبَ معاصره حسن العطار (ت ١٢٥٠/١٨٣٥) معلِّقًا على شرح المحلي لقول السبكي في **جمع الجوامع**: «ويجوز خلو الزمان من مجتهد ـ خلافًا للحنابلة». ويكتمل التعليق بالإشارة إلى أن لابن دقيق العيد (٧٠٢/١٣٠٢) تقييد لفظ «الزمان»

(٢٤) الصنعاني، **مجموعة الرسائل الفقهية**، تحقيق أبو عبد الله الأعلى المصري (القاهرة: دار الفاروق، ٢٠٠٤).

بالزمان الذي يسبق فناء العالم، وهو الذي تدل عليه أشراط الساعة كطلوع الشمس من مغربها. وقد بيَّن صفي الدين الهندي تضمُّن هذا الخلاف لشقَّين يعالجان الخلو من: (أ) المجتهد المطلق من بين مؤسسي المذاهب أو المدارس الفقهية، و(ب) المجتهد في المذهب من أتباع المؤسسين. ويلاحظ العطار أن مقولة: إنه سيكون هناك خمسمئة سنة قبل الفتور، التي ظلت تتوارد منذ عصر الجويني والزركشي (في القرن الثالث/التاسع عشر)، وأن «الشريعة بحمد الله محفوظة ولكنه بعد مجاوزة الألف اشتد التناقض، وفي عصرنا وهو القرن الثالث عشر ضَعُفَ الطالب والمطلوب بتراكم عظائم الخطوب»[٢٥].

الجدليات المتعددة للتاريخ

سأختم هذا الفصل الطويل ببعض الأفكار حول الصورة التاريخية الكبرى للشريعة مع التسليم بصعوبة ذلك؛ فتطور الشريعة عبر رحلتها الطويلة يثير لدينا أسئلة حول إمكانية تحديد أيٍّ من «أسباب» هذا التطور، وما إذا كانت تلك الأسباب تمثل أنماطًا لأوجه التشابه بين الناس والحكام وعلماء الشريعة في التاريخ الإسلامي، والتي كانت وراء هذا التطور والانتقال من مرحلة إلى أخرى. ومن المسلَّم به أن إثارة هذه المسائل أسهل كثيرًا من الإجابة عنها: هل يخلق مجرد مرور الزمان فتورًا بدرجات متفاوتة، أم أن للمرء افتراض إمكانية حدوث حالة من فتور الشريعة فقط عند حدوث خطب مُلِمّ (أم اعتبار وقوع الفتور مآلًا حسنًا في حال اعتبار الشريعة شرًّا)، أم أن للمرء افتراض أن مجرد وجود شعب مسلم متدين، مدعوم بسلطة لديها قدرٌ من الاحترام للتراث الإسلامي - هو ضمانة كافية لعدم وقوع حالة الفتور هذه، وهو ما يستتبع افتراضًا بأن حدوث الفتور دليل على حالة غير عادية داخل المجتمعات والأنظمة السياسية الإسلامية؟ لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة من دون أن تكون لدينا فكرة عن طريقة سير التاريخ، أو ما يشبه فلسفة التاريخ.

---

(٢٥) **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، ٢ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، مج ٢، ص٤٣٨.

إن الإصرار على وجود علاقة سببية قوية تجمع بين هذه العناصر الثلاثة (الفقهاء، ووجود حكومة رشيدة، ووجود أعراف اجتماعية) مرهون بالحالة التي عليها النقاش اليوم، وهي حالة يمكن في ظلها إحياء الجدل في هذه العناصر الثلاثة (أدوار الفقهاء وسلطتهم، والحكام، والعُرف) في إطار موضوع نقاشي واحد، وهذا النهج يدفعنا بالضرورة إلى الربط بينها. وبينما يجب توفر الحد الأدنى من دعم السلطة الحاكمة للمشتغلين بالفقه لضمان بقائه، فإن تطور الفقه السني يتعارض مع الروايات المحكمة التي تفسر ما يمكن اعتباره انتصارات أو إخفاقات للفقه اقترانًا بدعم السلطات الحاكمة له. وتشير العلاقة بين الفقه والمعايير الاجتماعية المختلفة بطبيعتها إلى ارتباط مختلف؛ فبعض التعليقات الفقهية يفقد جدواه عند تغيُّر الأعراف الاجتماعية والتوجُّهات الجمعية. ومع ذلك، فقد أظهر الفقهاء السنة أيضًا قدرة كبيرة على أن يجعلوا من تحوُّل العُرف الاجتماعي فرصةً لتعديل أنماط التفاوض بين الشريعة والعُرف.

ومن الممكن طرح بعض المسائل الأقل تعقيدًا وطموحًا؛ هل يمكن اعتبار الخلل الجسيم في تأهيل فقهاء معتبَرين في ذاته مؤشرًا على مظاهر أخرى لفتور عام في مكانة الشريعة في المجتمع المسلم؟ بعبارة أخرى وبصرف النظر عن أسباب حالة فتور الشريعة بالمعنى الضيق (خلو الزمان من فقهاء): هل يكفي لتحقيق الفتور وقوع عَرَضُه الرئيس أو مُكوِّنه الأساسي (الإخفاق في تأهيل الفقهاء)، أم يجب أن يُنظَر فيه إلى الصورة الكبرى، وهي الصورة التي يتأثر فيها تعليم الفقهاء بالظروف الاجتماعية والسياسية، والتي هي في ذاتها تعمل على تجاهل تعليم الفقهاء؟

إن افترضنا ـ خلافًا لكثير من المغرَيات والبديهيات ـ عدم وجود علاقة سببية بين خلو الزمان من حكم رشيد وفتور الشريعة ولو بدرجة بسيطة؛ فإن التزامن التاريخي لهذه النقاشات وتكرارها المستمر وإعادة صياغتها ـ يعد بلا شك أمرًا جديرًا بالبحث. وفوق ذلك، فإن العلاقة بين الشروحات الفقهية والظروف الاجتماعية تستحق بحثًا آخر، حول ما إذا كان تغيُّر الأعراف في المجتمع المسلم يمكن أن يكون عنصرًا آخر مصاحبًا لفتور الشريعة ونهاية فقهها.

عادة ما تحظى العلاقات الجدلية للتعزيز بين الآراء والمواقف بجدية أكثر في التعاطي معها، ومن الممكن النظر إلى مناقشة الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) لفتور الشريعة كنتيجة لغياب الحكم الرشيد على الأقل على أنه صورة للعلاقة السببية البسيطة بين غياب الحكم الرشيد وفتور الشريعة. وفي ظل هذه القراءة، يمكن اعتبار غياب الحكم - وهو آخر مرحلة في سلسلة من الإخفاقات التي تبدأ بغياب الحكم الرشيد، والذي لا يمكن تصحيحه وفقًا للجويني إلا بالرجوع إلى أهل الحل والعقد/العلماء في المجتمع - أساسًا لفتور الشريعة، يكون العلماء خلالها الملاذ الأخير للمجتمع بعد تفكك المجتمع المسلم الطبيعي. وفي ظل قراءة بديلة، فإن وقع أي خلو من الحكم الرشيد قبل الخلو من الفقهاء المعتبرين سيُعَدّ من قبيل المصادفة. وهذه القراءة - وهي الأقل اجتراءً أو ثقلًا في نسبة افتراضيتها - تفتح الباب للبحث في النقاشات القديمة حول فتور الشريعة. هل من الممكن زوال مهنة «الفقيه»؟ وما التكاليف الواجبة على المسلم في ذلك الوقت؟ أنا لا أرغب في المغامرة بالإجابة عن هذه الأسئلة، وأنا بالتأكيد مُهتَمٌّ بتاريخ الشريعة والفقه السُّنِّيين، اللذين أراهما أقرب إلى التاريخ الاجتماعي منهما إلى التاريخ السياسي (على الرغم من ارتباطهما بالأخير)، ومع ذلك، فأنا أقاوم إغراء التكهن حول المستقبل وحتى مجرد التعميم بناءً على ما أعرفه بشأن العالم المسلم اليوم لطرح تقييم لحيوية الشريعة. ومهمتي هي تقديم قراءة تحاول فهم الجدل الدائر وتحليل واستقصاء الأقوال والمواقف.

أربعة عصور لتاريخ التشريع الإسلامي

سأغامر فقط بتقديم تأكيد واحد: دعونا لا نبالغ في دور السلطة الحاكمة في تاريخ الأفكار (على الأقل داخل المجتمعات المسلمة)؛ فتاريخ التشريع الإسلامي في معظمه مختلف عن تاريخ تفاعل السلطة الحاكمة مع الفقهاء. وقد اعتدنا على قبول الفكرة العكسية لهذا التأكيد؛ لذا فقد يستغرق الأمر بعض الوقت للتخلص من هذا التأثير السلبي.

وسواء كان الموضوع هو الأدب، أو الفلسفة، أو الفن، أو غير ذلك، فإن التاريخ الإسلامي ينقسم إلى عصور سياسية: عصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي، والعصر العباسي، وغيرها. ومن المسلَّم به أن التحولات

السياسية تؤثر في الأفكار، بل من الممكن أن يبالغ المرء في مدى هذا التأثير، كما أن هناك ظاهرة كبرى يمكن أن تمثل قاعدة تنظيمية للتاريخ الإسلامي فيما يتعلق بمسألة الشريعة؛ تلك هي ظاهرة المذاهب أو المدارس الفقهية. وإذا كانت مسألة الفتور تدفعنا لتقديم رسم تخطيطي لتاريخ التشريع الإسلامي، فربما يمكننا حينئذ محاولة اتباع التقسيم التالي لهذا التاريخ؛ لمعالجته من مهده ونشأته إلى بلوغه وحتى فيما يبدو للبعض وصوله إلى مرحلة الكهولة.

وأولى مراحل هذا التاريخ هي عصر الصحابة (منذ العقد الثاني الهجري أو ٦٣٢ م، وحتى ما قبل نهاية القرن الأول الهجري أو ثلاثينيات القرن الثامن الميلادي). وتمثِّل هذه المرحلة الأساس لكل المعارف اللاحقة المتعلِّقة بالقرآن أو السنة، اللذين هما المصدر لأي صورة من صور الشريعة. ومع ذلك، فإن هذه هي أصعب المراحل من حيث الدراسة؛ نظرًا إلى طبيعتها التأسيسية في الأغلب المقترنة بِنُدرة الروايات عنها.

أما المرحلة **الثانية**، فهي العصر الأول للمذاهب (١٠٠/ ٧٢٠ ـ ٧٠٠/ ١٣٠٠). بينما المرحلة **الثالثة** هي العصر الثاني للمذاهب (٧٠٠/ ١٣٠٠ ـ ١٢٥٠/ ١٨٣٠). وقد اتسمت هذه المرحلة بإحياء الاهتمام بالسنة كمصدر للشريعة منافِسةً في ذلك للمذاهب؛ مما دعا النووي ـ ضابط المذهب الشافعي ـ إلى رواية آراء الشافعي، مع التردد في الالتزام التام بها، وهو ما شمل أيضًا علماء كابن حجر العسقلاني الذي أعاد تدوين الشريعة الإسلامية من خلال شرح الحديث. وربما ترتبط هذه الحركة «الحديثية» ـ بصورة مختزلة ـ بالغزو المغولي أو بابن تيمية، وعلى الرغم من إمكانية وجود علاقة سببية طفيفة بهما؛ فإنني أعتقد أن الأمر أكبر من أيٍّ منهما.

أما المرحلة **الرابعة** فهي العصر الحالي، وهو عصر الاجتهاد الهجين. وفي هذه المرحلة، تتعايش أشكال جديدة من الاجتهاد مع الاجتهاد القديم. وستبدأ المرحلة الخامسة في رأيي فقط حين يَخْفُتُ الاهتمام بهوس المقارنة (بالقوانين الغربية) بوصفها سمةً بارزةً للاجتهاد الشرعي في المجتمعات المسلمة، ويصبح الفهم الواضح للسياقات الاجتماعية والسياسية أمرًا مفروغًا منه. ولا بد من أن تكون السمة الأساسية لهذه المرحلة هي الشروع

«الفوري» في تحليل المسائل من دون «وساطة» الأفكار والنظم الأوروبية أو الأمريكية. وفي القلب من مهام الفقه الجديد يقع تحليل كيفية حدوث التغيير في الأعراف (بصورة أوسع من كونها شعبية، أو مؤسسية، أو حكومية)، وكيف يمكن أن يكون البحث الفقهي نفسه قد تأثَّر بالأعراف الجديدة، وكيف ينبغي له أن يتوافق معها.

الفصل الثامن

خلو الزمان من الحكم الرشيد

هل الحكم أحد عناصر الشريعة، أم جزء من الإيمان نفسه، أم هو فقط حاجة عملية للمجتمعات كافة بما فيها المجتمعات المسلمة؟ إذا نظرت إلى رأي الأشاعرة ستجد أن تأسيس الحكم والصورة التي ينبغي أن يتخذها تعد من المسائل العملية وليست من أصول الإيمان بأي حال من الأحوال. والمبرر الوحيد لمناقشة مسألة الحكم في كتب العقيدة هو التأكيد على أهمية الحكم في المجتمع؛ وذلك لأن «مباحث الإمامة وإن كانت من فروع الدين إلا أنها ألحقت بأصوله دفعًا لخرافات أهل البدع والأهواء»[1]. ويختلف كثير من المسلمين وخاصةً الشيعة مع هذا الطرح. وفكرة كون الحكم ليس جزءًا أساسيًّا من العقيدة لا ينبغي مع ذلك أن يعني أنه أمر غير جوهري[2]. إن الغرض من التأكيد على هذا الأمر هو الإشارة إلى أن القول بالارتباط بين صحة/سلامة الحكم وإذعان الناس له وبين صحة الشريعة - غير ذي معنى

---

(١) الشريف الجرجاني، **شرح الجرجاني على المواقف** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥/ ١٩٠٧)، مج ١، ص٢١ - ٢٢.

(٢) كما سيأتي شرحه لاحقًا، يؤكد الجويني على أن الحكومة لازمة لدفع الأعداء الدخلاء عن جمهور الرعية، مشيرًا إلى المعركة الحاسمة المعروفة باسم ملاذكرد، والتي انتصر فيها قائد السلاجقة ألب أرسلان (٤١٩/ ١٠٢٩ - ٤٦٣/ ١٠٧٢) باعتبارها أحد الأمثلة التي حققت فيها الحكومة الأهداف الرئيسة لصالح الرعية، والتي ما كانت لتتحقق لولا ذلك. علي بن محمد ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٤)، مج ١٠، ص٢٢. الحوادث التي وقعت سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١ ميلاديًا). توضح الدراسة التوصيفية لابن قاضي شهبة أن تعاقب الأزمان يُغيّر الوظائف التي يضطلع بها الفقهاء ويتفاعل مع أشكال من فتور الشريعة أو عملية تحولها عبر الزمن. انظر مراجعتي لكتاب ر. كيفن جاكيز:

"Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law," Journal of Islamic Studies, ed. Farhan Ahmad Nizami, Oxford Center for Islamic Studies): vol. 18, no. 2, May 2007, pp. 246-248.

للتيار الرئيس للفكر السني في العصور الوسطى. وذلك على عكس كثير من التحليلات الحديثة لصحة الشريعة وضعفها، التي تأخذ موقفًا مختلفًا. ومن دون الالتفات إلى المذهب الشيعي، فإن النقاشات الحديثة حول نهاية الشريعة تتضمن الحكم كعنصر جوهري في فهم دور الشريعة في المجتمعات المسلمة اليوم.

وهذا الموقف يصبح مفهومًا نوعًا ما حين يكون أحد أهداف المرء من دراسة الشريعة اليوم: اختبار الزمن الذي ستستغرقه الشريعة في طريقها نحو الاندراس. وإضافةً إلى ذلك، فإن القوانين الحكومية الرسمية في كل الأحوال أيسر في الدراسة من الأحكام غير الرسمية التي تعمل في الخفاء إذا كان يمكن القول بوجود مثل تلك الأحكام. إن دراسة الدستور، والقوانين، واللوائح، والسياسات الرسمية لكيان سياسي محدد أيسر من إجراء أي تحليل ثقافي متعمق للمجتمعات المسلمة لقياس مدى تأثير الشريعة فيها. وفوق هذا، فإن القانون في العالم الحديث يعد نظامًا سياسيًّا بطبيعته (ألا يمكن أن يكون ذلك الوضع عالميًّا؟) فمن المنطقي ببساطة دراسة حياة القانون في ظل ارتباطه بالدولة في إطار سياق يتداخل فيه القانون والدولة على الأقل بدرجة جزئية. ومِن ثم سيتشكك كثيرون في فكرة فاعلية القانون من دون أن تكون له دولة. وأنا بالطبع أدرك أن دراسات الشريعة الإسلامية تتخذ مسارات مختلفة وتغطي الجوانب الخفية لحياة الشريعة، ولكن حين يتعلق الأمر بتقييم حيوية الشريعة وقوتها يبرز منحى الاعتماد على القوانين الرسمية للحكم في هذه القضية.

والنقطة التي أود طرحها هي أن هناك شيئًا مفقودًا في تقييم صحة الشريعة؛ لأن هذا التقييم لا يثير السؤال الأساس حول مدى إمكانية ملاحظة حياتها الخفية. وكما أسلفتُ، فإن هناك صعوبات تواجه دراسة هذه الحياة الخفية، ناهيك عن وجوب تقديم تقييم شامل لتأثير الشريعة بغرض قياس درجة فتورها. إن القضايا المثارة هنا ـ مثل طريقة تقييم الحياة الخفية للشريعة، ومسألة فك الارتباط بين الحكومة والشريعة على الرغم من ارتباطهما التاريخي كليًّا وجزئيًّا، وغير ذلك من المواقف التي اتخذها كل منهما تجاه الآخر ـ قد حظيتْ بمعالجة نظرية من خلال صوت سني منذ ما يقرب من ألف عام مضى، وهذا ما ينبغي تذكره الآن. وقد تولدت هذه

المعالجة من إدراك أن التعزيز المتبادل بين الحكم (حتى حكم العصر الوسيط شديد الضعف) والشريعة لم يكن شرطًا جوهريًا لحياة الشريعة. وقد كان صاحب هذه المعالجة وهذا الصوت هو أبو المعالي الجويني، الذي سبق أن ذكرته أكثر من مرة.

تنبع أهمية عمل الجويني بالنسبة إلى مشروعي من حقيقة ذكره لأحد عناصر مناقشة حياة الشريعة، الذي لم يعالَج في أي نقاش تعرَّضتُ له بالتحليل في الأبواب من الرابع إلى السادس. ولكن عمل الجويني قد اكتسب أهمية مضافة بعد أن اتضح لي بمرور الوقت أن أحد العناصر الأساسية في السياسة العامة هو عدم مشاركة الناس فيها، أو عدم استطاعتهم المشاركة، بل إنه لا ينبغي لهم أن يفعلوا ذلك (بما في ذلك المجتمعات المسماة بالمجتمعات الديمقراطية)، ولقد تبين لي أن إدراكي لهذا الأمر هو إدراك لأحد أساسيات المعرفة والممارسة السياسية؛ كما أن هذا الإدراك يُظهِر لنا سبب خوف السياسيين وعلماء السياسة من الفوضى، وانتقاداتهم لها؛ لأنهم يرون أن كثرة المشاركين في السياسة تحوّل السياسة إلى شيء آخر. فقول الحقيقة كاملة (في الوقت المناسب) والكذب، أو على الأقل إخفاء المعلومات الصحيحة والكاملة (في الوقت المناسب أيضًا) يعتبران جزءًا مهمًّا من السياسة الجيدة. والعوام من الناس لا يمكنهم أن يشاركوا في ذلك. إن أحد أهداف السلطة السياسية المنوطة بالسياسيين في كل الأحوال هو خدمة الشعب، إذ تطلب السلطة منهم اتباع أنماط سلوك معينة، ربما يرى الناس مخالفتها ما داموا راغبين في مواجهة نتائج تلك المخالفة.

إن فك الارتباط بين الحكم والشريعة يصبح أكثر وضوحًا حين ننظر في العلاقة بينهما وبين مشاركة العامة فيهما؛ فالشريعة تكاد تحوي الصفة العكسية تمامًا في مسألة المشاركة، فمن دون مشاركة الناس لا يمكن أن تحظى الشريعة بوجود كامل. والسلطة الحاكمة لا يمكن أن تتعايش مع أي مشاركة كبيرة من جانب العامة الذين تحكمهم، في حين لا يمكن أن توجد الشريعة من دون المشاركة الجوهرية من العامة الذين تحكمهم. وليس المقصد هنا الجدال بشأن التقاطعات بين الحكم والشريعة، فهذه المناقشة تتعلق بفك الارتباط والمقارنة بينهما.

أثناء قيامي بتحرير هذا الفصل، كانت الثورات في قلب العالم المسلم قد جعلت من الزمن الراهن زمنًا جوينيًّا (وهو تكرر في حوارات أجريتها مع عدد من المحاورين منذ كانون الثاني/يناير وشباط/فبراير ٢٠١١)، إذ أُطيحَ بحكومات من دون أن تحل محلها حكومات أخرى ومن دون انهيار فوري للمجتمع أو أي إدراك لخوفٍ بالغٍ من التدمير الذاتي في ظل فوضى قد تحدث. وقد لاقت النقطة الأساسية هنا بشأن المبالغة في دور الحكم في المجتمعات الناضجة التبرير الكافي؛ إذ يمكن للمتحاورين معي - ومن بينهم تلامذتي - إدراك ذلك من دون الحاجة إلى مزيد من الشرح. ومع ذلك، فأنا في حاجة إلى أن أوضِّح للقارئ الذي لم يشارك في المناقشات التي أجريناها حول «إعادة تقييم حجم» سلطة الحكم، والسؤال حول مدى إسهام الدولة الحديثة في الاستقرار في العالم ونظرة هذه الدولة إلى المستقبل.

لقد أثارت الثورة المصرية أسئلة حول نمط يسود المجتمعات المسلمة حتى الآن، فيه تمارس أقلية صغيرة «قوية» تأثيرًا غير مناسب لحجمها في جوانب عديدة في حياة مجتمعاتها. وهذه الأقلية لا تتألف فقط ممن هم في «الحكم»، ولكن أيضًا من كثيرين قد يكونون على صلة بالسلطة الحاكمة أو لا، ولكن يبدو أنهم يستفيدون من الانقسام الفعلي للمجتمع إلى أقلية وأغلبية: أقلية مستقرة ماديًّا وغربية النزعة ووثيقة الارتباط بعضها ببعض، وأغلبية أكثر تدينًا ولكن أقل استقرارًا ماديًّا وأقل ارتباطًا بالغرب، وأقل ارتباطًا بعضها ببعض. وقد حظي تأثير «الأقلية» دائمًا بالمبالغة في الماضي، ولكن هذه المبالغة بالطبع لم تكن تتناسب مع الوضع الحقيقي لهذه الأقلية. وهنا تثور شكوك كثيرة حول إمكانية استمرار هذا النمط.

وقبل أن أواصل حديثي، أريد أن أنفيَ أي قبول مني للفوضى، كما أنني غير مهتم بتبنّي ما انتهت إليه مؤخرًا بعض النقاشات غير المتكاملة (استنادًا إلى مصادر علمية ثانوية متناثرة) حول الفوضويين المسلمين؛ كفكرة إمكانية اعتبار بعض المعتزلة كأبي بكر الأصم (ت ٢٠١/٨١٦)، وبعض الخوارج نماذج متكاملة للفوضويين المسلمين. وتظل مسألة الفوضى والفوضويين موضوعًا عويصًا بالنسبة إلى التاريخ الغربي، ويعد من باب

انعدام المسؤولية والارتباك اقتراح القياس (كما فعل هؤلاء الذين يقولون بالفوضوية المسلمة) بين مفاهيم يتطلب تحديدها جهدًا أكبر من ذلك المبذول في هذه التحليلات.

وبصرف النظر عن مسألة الفوضوية المسلمة، فإن هدفي «معارضة» المبالغات في دور السلطة الحاكمة، وليس القول بأنها لا تؤدي أي دور على الإطلاق. ويتفق الفقهاء السنة على أن الناس - في الظروف الطبيعية يحتاجون إلى من يقودهم[٣]. وقد برر الجاحظ الحاجة إلى سلطة حاكمة بضرورة «منع» قويهم من ضعيفهم، إذ يقول: إنه لو لم يقم بين الناس سلطان لعادوا نَشَرًا لا نظام لهم، ولَعَدَا قويُّهم على ضعيفهم، ولَسَادَ التغابن والبوار[٤].

ونذكر هنا صدر بيت الشعر المشهور: «لا يصلح الناس فوضى لا سَراة لهم»، الذي يستشهد به الماوردي عن حق في كتابه **الأحكام السلطانية**. هناك أحكام عامة للسياسة الشرعية من منظور الفقه السنّي تؤكد محدودية اهتمام الفقهاء السنة بالحكم. وتعكس كتابات الفقهاء السنة (حتى كتابات الفقهاء الذين بدا أنهم يتمتعون بالدهاء السياسي، والذين كانوا مقرَّبين من دوائر السلطة السياسية) بُعدَهم عن الجوهر الحقيقي للسياسة، وتلاعباتها، وتقلبات المناصب التي تنال أصحابها. ويبدو كتاب الجويني **الغياثي** خروجًا على هذه القاعدة؛ إذ يجسد اهتمام الجويني ببعض تفاصيل السلطة السياسية ويقدم تبريرات جيدة لمناوراتها. وقد تجاوز الجويني في هذا الكتاب أيضًا الحدود المألوفة للموضوع؛ إذ قدم تصوّرًا جديًّا لمسألة فراغ السلطة أو خلو الزمان من السلطان.

وربما يكون المستقبل شاهدًا على تطبيق هذا الجانب من نظرية الجويني لفك الارتباط بين الشريعة والإمامة، بل إن الفصل بينهما أصبح متغيرًا واقعًا وصار عنصرًا أساسيًّا من عناصر الدولة الحديثة. وقد لا يكون ضعف الوضع

---

(٣) انظر على سبيل المثال القفال الشاشي، **محاسن الشريعة** (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٨)، ص٥٦١. للوقوف على الوصف المثير الذي قدمه للمجتمع المفتقد إلى الحكومة.

(٤) الجاحظ، **مجموع رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، (في النساء) مج ٣، ص١٥٠.

العالمي الحالي «للحكم» كمؤسسة أمرًا سلبيًا بالنسبة إلى أحكام الشريعة. وليس من واجب ثورات العالم السني بالضرورة أن تؤدي إلى تأسيس حكم قوي على نهج الطراز القديم بما ينشئ نسخة حديثة من الشريعة. وفي الحقيقة، ربما تزيد الحكومة القوية من إضعاف الشريعة الضعيفة المتخفية بالفعل. كما أن استمرار الحياة الخفية للشريعة لا يعني ازدهارًا جديدًا للشريعة المبنية على المذاهب؛ بل ربما يعني فقط مرحلة أخرى من مراحل إسكات الشريعة القديمة المختلفة قليلًا عن نسخة العصور الوسطى، ولكن هذه النسخة المعاصرة للشريعة عندها المقدرة على الاستمرارية من أي نسخة أخرى لدولة تتبنّى الشريعة المعاصرة أو الإصلاحية.

ولن يعالج هذا الفصل الاحتمالات المستقبلية؛ بل سيعالج هدفًا بسيطًا وهو دراسة التحيز الفقهي الأساسي بشأن القيود المتعلقة بأهمية السلطة الحاكمة في بقاء الشريعة. وسأبني نقاشي على قراءة لكتاب الجويني الشهير **الغياثي**. إن الجويني لا يتعرض بأي تفصيل لعالم ما بعد الدول، ولكني سأبدأ بنقل مقاطع من كتاب الجويني كتمهيد لنقاش حول موضع السلطة الحاكمة، وأين ينبغي أن يكون موقعها في المجتمعات الحالية والمستقبلية التي تأخذ (مبادئ) الشريعة بجدية. وسيوضح ما أذكره هنا السبب في عدم قبولي لتحليل وائل حلاق المرتكز على الحكم حول موت الشريعة وإمكانية إحيائها، على الرغم من اتفاقي بدرجة كبيرة مع كثير من المقدمات التي يبني عليها طرحه(٥).

(٥) إن المسألة التي أطرحها بعيدة عن الادعاء الكاذب بأن حلاق لا يهتم في تحليله إلا بمسألة الحكومة؛ فلقد توقفت على الكثير مما يستولي على الإعجاب ويدفع إلى التعلم والإفادة منه في إصراره على تصوير التعقيد في مسألته. انظر: «العواقب: الملاحظات الختامية» ص٥٤٣ ـ ٥٥٠، في:
Shari'a: Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
إلا أنني أوافق بشكل جزئي على بعض العبارات مثل هذه: «إن التوصيف سالف الذكر للشريعة وفقهها ينُم عن حقيقة معقدة(ولو جزئيًا) قد تلاشت عن الظهور بشكل كبير. ففي خلال القرنين الماضيين أو نحو ذلك، تحولت الشريعة من مؤسسة وثقافة دنيوية إلى نصية، التي لا تمثل فقط الفرق المجتزأ بين التكوين الأساسي فيما قبل الحداثة وبين نسختها المليئة بالاجتهادات، ولكنها أيضًا تتضمن الميزة ذاتها من حيث كونها تفيض بأمور تتعلق بعلم السياسة التي لم يعرفها نظراء ما قبل الحداثة» (انظر ص٥٤٦ ـ ٥٤٧). (على كل حال، كما يعلم حلاق، إن الافتتان الزائد بالنصوص بالتأكيد كان قبل الاستعمار).

كتاب الجويني الرائد عن الحكم

يمثل كتاب الجويني **الغياثي**، المؤلَّف في القرن الحادي عشر، أطروحة عن فرضيتين مهمتين: أولاهما ما يجب على المجتمع فعله حال غياب الحكم الرشيد، وثانيهما ما يجب على المجتمع فعله حال غياب أو شبه غياب الفقهاء المعتبرين. ومن ثم فقد جمع الجويني بين مسألتي غياب الحكم الرشيد وفتور الشريعة في نقاش واحد، حيث يبدو فتور الشريعة بصورة مؤقتة لاحقًا لغياب الحكم الرشيد. وبالنسبة إلى الجويني، فإن من الممكن معالجة حالة غياب الحكم الرشيد بتنصيب الفقهاء المسلمين أئمة لمجتمعاتهم، ولكن في حالة غياب هؤلاء الفقهاء سنواجه مسألة فتور الشريعة. ويصرح الجويني ببساطة بأن الاعتبار الجوهري في القيادة السياسية هو **الكفاية**، وأن الشروط الأخرى كالعلم أو التقوى - على الرغم من استحبابها - غير لازمة. وحين يعتري الشريعة فتور أو تبدأ في الاندراس فلا بد من اتباع الأصول، حيث يرتفع العلم بالفروع أو ينقضي العمل بها.

وهنا تكمن بعض المسائل الداخلة في بطون هذه البحوث، **أولها** أن أصل الحكم في فكر الجويني - الذي يرى أنه ينبغي فهمه هكذا من جانب كل من يفهمون التاريخ والعقيدة الإسلامية - هو الشرعية الوظيفية وليس الشرعية القانونية أو المؤسسية؛ فالسلطة الحاكمة تؤدي الوظائف الأساسية، وفي حال غياب جميع المميزات المصاحبة لحالة تولي العلماء موقع الإمامة؛ على المرء العودة إلى الأصول وقبول كفاءة السلطة الحاكمة في تحقيق الأمن، وتوفير الخدمات الأساسية كعناصر أهم من العناصر التحسينية لخلافة تثير في النفس مشاعر الجلال والرهبة. **وثانيًا**، فإن غياب الفقهاء المعتبرين في وجود الحكم الرشيد أمر غير متوقع. ولم يعالج الجويني فقط غياب الفقهاء المعتبرين كأحد توابع فشل الحكم، بل إن تفسيراته التفصيلية للفشل في قمة المجتمع، في الوقت الذي تظل فيه قواعده سالمة، تُظهِر انحيازًا ضد إمكانية تحوُّل كامل وسريع للمجتمع يبدأ من القمة. بعبارة أخرى: فإن الثورة والتغيير في الحكم لن يؤدِّيا إلى تحوُّل سريع للمجتمع؛ بل إن العكس قد يكون أكثر احتمالًا؛ أي أن تحوُّل المجتمع يؤدي إلى تغيير الحكم بطريقة أسهل.

وبالنسبة إلى الجويني، إذا حظيت الشريعة كنظام قانوني ذي قواعد دينية وفلسفية بدرجات مختلفة من الدعم، من جانب «الحكومة»، و«العامة»، و«العلماء»؛ فإنها حينئذٍ ستستمر في الحفاظ على درجات مختلفة من الحضور، حتى وإن فقدت بعض الدعم المقدَّم لها. فالشريعة لا تزول حين تهملها السلطة الحاكمة، ولكنها تظل مرجعية للعامة وللفقهاء. وإذا أهملت السلطة الحاكمة الشريعة فربما تستمر الشريعة في التمتع بدعم قوي من «عناصر» المجتمع، (الطبقات الثانية، والثالثة، والرابعة، وغير ذلك من هياكل المجتمع)، والتي تستند إليها «السلطة الحاكمة» نفسها، ومن ثم تظل الشريعة قائمة في هذه المستويات. والأمر نفسه ينطبق حين يُهمِل الناس الشريعة من دون أن يُهمِلها الفقهاء، وحين يغيب الفقهاء ويعتمد الناس فقط على ما يحفظونه من هذه الشريعة قدر استطاعتهم. وحتى إن كان بين الناس عناصر معارضة قوية للشريعة مقترنةً بنقص العلماء، والدعاة، وشُرَّاح الشريعة وفلسفتها؛ فربما تبقى الشريعة كخطاب بين قلة من الناس وقد تستعيد قوتها في مرحلة لاحقة. إن اندراس القانون وأساسه الفلسفي ممكن فقط حين تندرس جميع مكوناته؛ وهي اللغة الفقهية والقانونية، والعلماء، والعامة الذين يطبقونه.

ويمثل مشروع الجويني أيضًا تحليلًا لكيفية تحقيق المجتمعات لأفضل نظام داخل السلطة الحاكمة القائمة وخارجها. وأكثر ما يميز تحليله هو تخطِّيه للحكم المسبَق بأن المجتمعات التي لا تحظى بحكم فاعل بدرجة كاملة محكوم عليها بالانتهاء إلى حالة من «الفوضى» أو (باستخدام المصطلح المتداوَل بدرجة متكررة) التحوُّل إلى مجتمعات «فاشلة». ومن غير الوارد أن يكون الانحدار من مستوى الخلافة مباشرة إلى مستوى الفوضى احتمالًا واضحًا؛ فالتغيرات في الحكومة المركزية ـ سواء في دمشق أو في بغداد ـ لم ينتج تغيُّرًا فوريًّا في سلطة الحكومات الإقليمية، كما أن الثورات ضد الحكومات المركزية قد اندلعت بين الحين والآخر (ومرة ثانية، لم يؤدِّ أيٌّ من ذلك إلى الفوضى، **على خلاف ما يظهر من اللغة المستخدمة للحديث** عن فوضوية المسلمين)؛ الأمر الذي سمح بفترات شهدت الاعتماد على الأعيان مثل أسرة عبد الحكم في مصر، بإسناد بعض وظائف الحكم إليها على الرغم من عدم كونها سلطة حاكمة رسميًّا. وقد كانت أسرة عبد الحكم

تتألف من قيادات وعلماء مرموقين، استؤمنوا على كثير من أصول الأعمال التجارية خلال فترة من عدم اليقين حول القيادة السياسية في مصر. وفيما بعد، عند تعيين الحكومة الجديدة، طلبت هذه الحكومة من أسرة عبد الحكم هذه الأصول التي احتفظوا بها. وحتى لو كان سلوك هذه الأسرة في بعض الأحيان ثوريًا وغير داعم لحكم الخلافة المركزي، فإنها قد أبدت استعدادًا لتولي المسؤوليات العامة بما يتجاوز دور النشطاء والمتمردين. وتمثل هذه السابقة أساسًا لنظرية أن الزعماء والعلماء المحليين ربما يحلون محل الحكومة في أوقات الأزمات، وهذا أحد مكونات نظرية الجويني.

ومع التأكيد على المهام التنظيمية للحكومة والدعم الذي تقدمه لرعاياها (المتضمنة في مصطلحات مثل: الكفاية، والنجدة، والشهامة) واعتبار غيابها سببًا للقلق ومدعاةً للعمل، فإن الجويني لا يتخلى عن مجتمع لمجرد فشل السلطة السياسية فيه. وسأعرض الآن مقاطع من كتاب **الغياثي**:

غياب الحكم الرشيد

ينقسم كتاب **الغياثي** إلى ثلاثة أركان، يعالج أولها أحوال الإمامة الطبيعية، بينما يناقش ثانيها غياب الحكم الرشيد، وينظر ثالثها في غياب الفقهاء المعتبرين.

ماذا يحدث إذا خلا الزمان من القادة الأَكْفَاء؟ مؤهلات الكفاءة تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ لذا فإننا سنتجاوز المعايير الدقيقة للكفاءة قليلًا ـ على الرغم من ارتباطها بجوانب معينة من هذا النقاش ـ للتركيز على السؤال المركزي: ماذا لو لم تكن لدينا السلطة التي نرغب فيها؟ ربما يقول البعض لنتخلى عن السلطة بالكلية، وقد يقول آخرون: لنقبل بأفضل سلطة متاحة. وربما يقبل المرء الحل الأخير، وعلى الرغم من ذلك يتساءل: ماذا لو لم تكن هناك سلطة متاحة؟ وماذا لو لم يكن هناك إمام؟ هذه هي المشكلة الكبرى، ويبدو أن صورة الحل الذي قبلناه حالًا تتعارض مع المشكلة: لا بد من أن تكون لدينا سلطة؛ لأن العيش من دون حكم يعني العيش في دولة الطبيعة؛ حيث تجوز كل الأمور من دون أمان، ولا عدل، وغير ذلك. ولكن إذا أصررنا على السؤال: هل يمكن للمجتمع العيش من دون حكومة؟ يبدو لنا أن الجويني كان يفكر في الإجابة عن السؤال بـ: نعم. على الرغم

من أن الجويني يؤكد على أهمية الحكم، ولكنه يرى أن هناك بِنى أعمق للمجتمع تحت بنية السلطة «العالية» فيه. وهذه البِنَى الأعمق ـ حسب تفسيرنا لها ـ هي الركيزة الأساس للحكومة «العالية». ولكن إن كان بإمكاننا العيش من دون إمامة، فما فائدة الإمامة إذًا؟ إجابة الجويني عن هذا السؤال تتلخص في كون الإمامة ضرورية لوظائف معينة؛ فكيف كان من الممكن الدفاع عن عامة المسلمين في شرق المتوسط في وجه جيش بيزنطي تعداده ٢٠٠,٠٠٠ جندي تحت قيادة رومانوس الرابع عام ٤٦٣/١٠٧١ (حيث كان الجويني يبلغ من العمر ٤٣ عامًا)؟ لقد وقع ذلك قبل الحملات الصليبية بثلاثة عقود فقط، وتعد المعركة الفاصلة التالية المعروفة بملاذكرد، التي انتصر فيها القائد السلجوقي آلب أرسلان (٤٢٠/١٠٢٩ ـ ٤٦٤/١٠٧٢) ـ مثالًا للحالة التي تحقق فيها الإمامة بالفعل هدفًا رئيسًا بالدفاع عن العامة، ولولاها لما تحقق هذا الهدف[٦]. وقد كان لأهمية هذه الوظيفة الخاصة بـ «الدفاع عن العامة» أثر في كتاب الجويني **الغياثي** بطرق عدة. ولكن دعوني أنقل بعض المقاطع من الكتاب كما وعدتكم.

مقتطفات موجزة من «الغياثي»

فيما يلي مقتطفات مختارة من القسم الأوسط لكتاب **الغياثي**، يتضمن الأول والثالث من أبوابه الثلاثة. ويعالج القسم الأوسط من هذا الكتاب خلو الزمان عن الإمام، وهو يتألف من ثلاثة أبواب، يناقش أولها انخرام الصفات المعتبرة في الإمام، سواء كان ذلك جملة أم تفصيلًا، أما الباب الثاني، فيتعلق بظهور مُسْتَعْدٍ بالشوكة [بالقوة] مستولٍ، فيما يناقش الباب الثالث شغور الزمان جملة عن والٍ بنفسه أو متولٍّ بغيره.

الباب الأول: في انخرام الصفات المعتبرة في الأئمة

«قد تقدم قولٌ شافٍ بالغٌ كافٍ فيما يُشترط استجماع الإمام له من الصفات. ونحن الآن نفرض تعذُّر آحادها وأفرادها على التدريج، ونبدأ بأقلها غَناءً، ثم نترقّى إلى ما يُبرُّ وقعُه وأثرُه على ما تقدم ذكرُه، حتى

(٦) علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٤)، مج ١٠، ص٢٢، الحوادث التي وقعت سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١ ميلاديًا)؛ والجويني، **غياث الأمم**.

نستوعب معقودَ الباب ومقصودَه بعون الله وتأييدِه، ومَنّه وتسديده. فالذي يقتضي الترتيبُ تقديمَه: النسبُ.

وقد تقدم أن الانتساب إلى قريش معتبرٌ في منصب الإمامة، فلو لم نجد قرشيًّا يستقل بأعبائها، ولم نعدَم شخصًا يستجمع بقيةَ الصفات نصَبْنا من وجدناه عالمًا كافيًا ورعًا، وكان إمامًا مُنَفِّذَ الأحكام على الخاص والعام؛ فإن النسب ثبت اشتراطه تشريفًا لشجرة رسول الله ﷺ؛ إذ لا يتوقفُ شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب. ونحن نعلم قطعًا أن الإمام زمامُ الأيام، وشوفُ الأنام، والغرضُ من نصبه انتظام أحكام المسلمين والإسلام؛ ويستحيل أن يُترك الخلقُ سدى لا رابط لهم، ويُخَلَّوْا فوضى لا ضابط لهم، فيغتلم من الفتن بحرُها المواج، ويثور لها كلُّ ناجم مهتاج. ونحن في ذلك نرقُبُ قرشيًّا، والخلق يتهاوَوْن في مهاوي المهالك، ويلتطمون في الخِطط والممالك. فإذًا عدمُ النسب لا يمنع نصبَ كافٍ، ثم ينفُذ من أحكامه ما ينفذ من أحكام القرشي.

والذي يعترض في ذلك أنّا إذا نصبنا قرشيًّا مستجمعًا للخلالِ المرضيةِ، والخصال المرعيةِ، ولم نرَ إذ نصبناه أفضلَ منه، ثم نشأ في الزمان من يَفْضُلُه، فلا نَخْلَعُ المفضولَ لظهورِ الفاضل. ولو نصبنا من ليس قرشيًّا ـ إذ لم نجد منتسبًا إلى قريش ـ ثم نشأ في الزمان قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عَسُرَ خلعُ من ليس نسيبًا أقررناه، وإن لم يتعذر خلعُه فالوجه عندي تسليمُ الأمر إلى القرشي؛ فإن هذا المنصب في حكم المستحقين المعتزين إلى شجرة النبوة، والذي قدمنا نصبَه في منزلة المستناب عمن يجمع إلى فضائل الأسباب شرفَ الانتساب، فإذا تمكنا من ردّ الأمر إلى النِّصاب ابتدرناه بلا ارتياب. وهذا كالقاضي ينوب بالتصرف عمّن غاب، فإذا حضر مستحقُّ الحق وآب اطَّرَد تصرف المالك على استتباب وانحسم عنه كل باب. فهذا ما حاولناه في فرض تعذُّرِ النسب.

فأما القول في فَقْد رتبة الاجتهاد، فقد مضى أن استجماعَ صفات المجتهدين شرطُ الإمامة، فلو لم نجد من يتصدّى للإمامة في الدين، ولكن

صادفنا شهمًا ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظائم الأمور ـ على ما تقدم وصفُ الكفاية ـ فيتعينُ نصبه في أمور الدين والدنيا، وتنفذ أحكامُه كما تنفذُ أحكام الإمامِ الموصوفِ بخِلال الكمال، المرعيّ في منصبِ الإمامة. وأئمة الدين وراءَ إرشادِه وتسديدِه وتبينِ ما يُشْكِل في الواقعة من أحكام الشرع. والعلمُ وإن كان شرطُه في منصب الإمامة معقولًا، ولكن إذا لم نجد عالمًا فجمعُ الناس على كافٍ يَسْتَفْتي فيما يسنَح ويَعِنُّ له من المشكلات أولى من تركهم سُدى، متهاوين على الورطات، متعرِّضين للتَّغالُب والتواثُب وضروب الآفات.

فإن لم نجد كافيًا ورعًا متَّقيًا، ووجدنا ذا كفايةٍ يميل إلى المجون وفنون الفسق، فإن كان في انهماكه وانتهاكه الحرمات، واجترائه على المنكرات، بحيث لا يؤمن غائلتُه وعاديتُه، فلا سبيلَ إلى نصبِه، فإنه لو استظهر بالعتاد وتقوّى بالاستعداد لزاد ضَيْرُه على خَيْرِه، ولصارت الأُهَبُ والعُدَدُ العتيدةُ للدفاع عن بيضةِ الإسلام ذرائعَ للفساد ووصائلَ إلى الحَيْد عن مسالكِ الرشاد، وهذا نقيضُ الغرض المقصود بنصب الأئمة.

ولو فُرِض إلمامُ مُهِمّ يتعيَّنُ مبادرتُه في حكم الدين، مثلُ أن يطأ الكفار طرفًا من بلادِ الإسلام، ولم نجد بُدًّا من جَرِّ عسكر، وصادفنا فاسقًا نُقَلِّدُه الإمارة، وعَسُر انجرارُ العسكرِ دونَ مرموقٍ مُطاع، ولم نتمكن من تقيٍّ دَيِّن وإن بذلنا كُنْهَ المستطاع، فقد نُضطر إذا استفزَّتنا داهيةٌ تتعيَّن المسارعةُ [إلى دفعها إلى] تقليد الفاسق جرَّ العسكر.

ولو فرض فاسقٌ يشرب الخمر أو غَيْرِه من الموبقات، وكنا نراه حريصًا مع ما يخامره من الزَّلَّات وضروبِ المخالفات على الذَّبِّ عن حوزة الإسلام، مُشمرًا في الدِّين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية، ولم نجد غيرَه، فالظاهر عندي نصبُه مع القيام بتقويم أوَدِه على أقصى الإمكان؛ فإن تعطيل الممالك عن راعٍ يرعاها ووالٍ يتولاها عظيمُ الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيلِ الثُّغور؛ فإن كنا نتوسمُ ممن نَنصِبُه الانتدابَ والانتصابَ للإمرة لما فيه من الكفاية والشهامة، وكان مُستقلًّا بنفضِ الممالك والمسالك عن ذوي العَرَامةِ، فنصبُه أقربُ إلى استصلاح الخلقِ من تركهم مُهْمَلين، ولا يَعْدِلُ ما نتوقعُه من الشر من

فساده، وما ضَرِيَ به من شِرَّتِه ما يَعِنُّ من خَبالِ الخلق إذا عدموا بَطَّاشًا يسوسُهم، ويمنعُ الثوار الناجمين منهم؛ فإذًا نصبُ من وصفناه في الصورة التي ذكرناها في حكم الضرورة.

ومن تأمل ما ذكرناه فَهِم منه أن الصفاتِ المشروطةَ في الإمام ـ على ما تقدم وصفُها ـ وإن كانت مرعيَّةً، فالغرضُ الأظهر منها: الكفايةُ، والاستقلالُ بالأمر. فهذه الخصلةُ هي الأصلُ، ولكنها لا تنفعُ ولا تنجعُ مع الانهماك في الفسق، والانسلالِ عن ربقة التقوى، وقد تصير مَجْلَبَةً للفساد إذا اتصل بها استعداد.

ثم العلمُ يلي الكفايةَ والتقوى، فإنه العُدَّةُ الكبرى والعروةُ الوثقى، وبه يستقلُّ الإمام بإمضاء أحكام الإسلام.

فأما النسب وإن كان معتبرًا عند الإمكان فليس له غَنَاءٌ معقول، ولكنَّ الإجماعَ المقدمَ ذكرُه هو المعتمدُ المستندُ في اعتباره.

والآن تتهذبُ أغراضُ الباب بمسائل نفرضُها مستعينين بالله تعالى.

فإن قيل: ما قولكم في قرشيّ ليس بذي دراية، ولا بذي كفاية إذا عاصره عالمٌ كافٍ تقيٌّ، فمن أولى بالأمر منهما؟

قلنا: لا نقدم إلَّا الكافيَ التقيَّ العالمَ، ومن لا كفاية فيه فلا احتفالَ به، ولا اعتدادَ بمكانه أصلًا.

فإن قيل: إذا اجتمع في عصرٍ ودهرٍ قرشيٌّ عالم ليس بذي كفاية واستقلال، وكافٍ شهمٌ مستقلٌ بالأمر، فمن نُقدّمُ منهما؟

قلنا: إن لم يكن القرشيُّ ذا خُرقٍ وحُمق، وكان لا يُؤْتَى عن عَتَهٍ وخَبَلٍ، وكان بحيث لو نُبِّهَ لمراشد الأمورِ لفهمها وأحاط بها، وعلمها، ثم انتهض لها ـ فهو أولى بالإمامة. وسبيله إذا وَلِيَها ألَّا يُقْدِمَ على خطب انفرادًا منه برأيه واستبدادًا، ويستضيء برأي الحكماءِ والعقلاءِ، ثم إذا عزم توكل.

وإنما يتأتى ما ذكرناه ممن معه حُظْوةٌ صالحة من الفطنة، وإدراك وجه الصواب، ومثل هذا حَرِيٌّ بأن يتخرّج إذا تدرّب وتهذب، وقارع كرَّ الزمان وفرَّه، وذاق حلوَه ومرَّه.

وإن كان فَدْمَ القريحة، مستميتَ الخاطر، لا يطّلعُ على وجه الرأي، فإن أمضى أمرًا وأبرمَ حكمًا كان مُقَلِّدًا، وقد ظهرت بلادتُه وخُرقُه، واستمرت جساوتُه وحُمقُه، فمثلُه لا يُحسَبُ في الحساب، ولا نربطُ به سببًا من الأسباب، والكافي الورع أولى بالأمر منه.

فالاستقلال بالنجدة والشهامة من غير اجتهاد أولى بالاعتبار والاختيار من العلم من غير نجدةٍ وكفاية، وكأن المقصودَ الأوضحَ الكفايةُ، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها.

وإذا عدمنا كافيًا، فقد فَقَدْنا من نؤثِر نصبَه واليًا، ويتحققُ عند ذلك شغورُ الزمان عن الولاة على ما سيأتي ذلك إن شاء الله عزَّ وجل [في الباب الثالث].

الباب الثالث: في شغور الدَّهر عن والٍ بنفسه أو متوَلٍّ بغيره

فأقول:

قد تقرر الفراغ عن القول في استيلاءِ مستجمع لشرائط الإمامة، ثم في استعلاء ذي نجدةٍ وشهامة، وقد حان الآن أن أفرض خلوَّ الزمان عن الكفاة ذوي الصرامة خلوَّه عمن يستحق الإمامة، والتصويرُ في هذا عسِر؛ فإنه يبعُد عُرُوُّ الدهرِ عن عارفٍ بمسالك السياسة، ونحن لا نشترط انتهاء الكافي إلى الغاية القصوى، بل يكفي أن يكون ذا حَصَاةٍ وأناةٍ، ودرايةٍ وهدايةٍ، واستقلالٍ بعظائم الخطوب، وإن دهته مُعضِلَةٌ استضاءَ فيها برأي ذوي الأحلام، ثم انتهضَ مبادرًا وجهَ الصواب بعد إبرام الاعتزام. ولا تكاد تخلو الأوقات عن مُتَّصِفٍ بهذه الصفات.

ولكن قد يسهلُ تقديرُ ما نبغيه، بأن نفرض ذا الكفاية والدراية مضطهَدًا مهضومًا، منكوبًا بعُسْرِ الزمان مَضْدومًا، مُحَلًّأً عن ورد النيل محرومًا.

وقد ذكرنا أن الإمامة لا تثبت دون اعتضاد بعُدَّة واستعداد بشوكة ونجدةٍ، فكذلك الكفايةُ بمجردها من غير اقتدارٍ واستمكانٍ لا أثرَ لها في إقامة أحكام الإسلام؛ فإذا شَغَرَ الزمانُ عن كافٍ مستقلٍّ بقوةٍ ومُنَّةٍ فكيف تجري قضايا الولايات، وقد بلغ تعذّرها منتهى الغايات. فنقول:

أما ما يسوغ استقلال الناس فيه بأنفسهم ـ ولكنَّ الأدبَ يقتضي فيه

مطالعةَ ذوي الأمرِ، ومراجعةَ مرموقِ العصر، كعقدِ الجُمع وجَرِّ العساكر إلى الجهاد، واستيفاءِ القصاصِ في النفسِ والطرفِ ـ فيتولاه الناس عند خلوِّ الدهرِ.

لو سعى عند شغور الزمانِ طوائفُ من ذوي النجدةِ والبأس في نَفْضِ الطرق عن السُّعاة في الأرض بالفساد، فهو من أهم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإنما يُنْهَى آحادُ الناس عن شَهْرِ الأسلحة استبدادًا إذا كان في الزمان وزرٌ قوام على أهل الإسلام، فإذا خلا الزمانُ عن السلطان وجب البدار على حسب الإمكان إلى دَرْءِ البوائق عن أهْلِ الإيمان ونَهْيُنا الرعايا عن الاستقلال بالأنفس من قبيل الاستحثاث على ما هو الأقرب إلى الصلاح والأدنى إلى النجاح، فإن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقعُ وأنجع، وأدفعُ للتنافُس وأجمع لشتات الرأي؛ وفي تمليك الرعايا أمورَ الدماء وشَهْرَ الأَسْلحَة وجوهٌ من الخَبَل لا ينكرها ذو العقل. وإذا لم يصادف الناس قوّامًا بأمورهم يلوذون به فيستحيلُ أن يؤمروا بالقعود عما يقتدِرون عليه من دفْع الفساد؛ فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن، عمَّ الفسادُ البلادَ والعبادَ.

وإذا أُمروا بالتقاعد في قيام السلطان كفاهم ذو الأمر المهماتِ، وأتاها على أقرب الجهات.

وقد قال بعض العلماء: لو خلا الزمانُ عن السلطان فحقٌّ على قُطَّانِ كلِّ بلدةٍ وسكانِ كلِّ قريةٍ أن يقدِّموا من ذوي الأحلام والنهى، وذوي العقول والحِجا من يلتزمون امتثالَ إشاراتِه وأوامرِه، وينتهون عن مناهيه ومزاجرِه؛ فإنهم لو لم يفعلوا ذلك، ترددوا عند إلمام المهمات، وتبلدوا عند إظلال الواقعات.

ولو انتُدِبَ جماعةٌ في قيام الإمام للغزوات وأوغلوا في مواطنِ المخافات تعيَّن عليهم أن ينصبوا من يرجعون إليه، إذ لو لم يفعلوا ذلك لَهَوَوْا في ورطاتِ المخافات، ولم يستمروا في شيءٍ من الحالات.

ومما يجب الاعتناءُ به أمورُ الولايات التي كانت منوطةً بالولاة، كتزويج الأيامى، والقيام بأموالِ الأيتام، فأقول:

ذهب بعض أئمة الفقه إلى أن مما يتعلقُ بالولاية تزويجُ الأيامى، فمذهب الشافعي ﷺ، وطوائفُ من العلماء أن الحرة البالغة العاقلة لا

تزوج نفسها، فإن كان لها وليّ زوَّجها، وإلا فالسلطان وليُّ من لا وليَّ له، فإذا لم يكن لها وليٌّ حاضر، وشغَر الزمان عن السلطان، فنعلم قطعًا أن حسمَ بابِ النكاح محالٌ في الشريعة، ومن أبدى في ذلك تشككًا، فليس على بصيرة بوضع الشرع، والمصيرُ إلى سد باب المناكح يُضاهي الذهابَ إلى تحريم الاكتساب كما سيأتي القول في ذلك في الركن الأخير في الكتاب إن شاء الله ﷻ.

وهذا مقطوعٌ به لا مراءَ فيه، فليقع النظر وراءَ ذلك في تفصيل التزويج فأقول:

إن كان في الزمان عالمٌ يتعينُ الرجوعُ إليه في تفاصيل النقض والإبرام ومآخِذِ الأحكام، فهو الذي يتولى المناكحَ التي كان يتولاها السلطان إذ كان.

وقد اختلف قولُ الشافعي رحمه الله في أن من حكَّم مجتهدًا في زمان قيام الإمام بأحكام أهل الإسلام، فهل ينفُذُ ما حكَمَ به المُحَكَّمُ؟ فأحد قوليه، وهو ظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه ينفُذُ من حكمه ما ينفُذُ من حكم القاضي الذي يتولى منصبَه من توليةِ الإمام. وهذا قولٌ متَّجِهٌ في القياس، لست أرى الإطالةَ بذكر توجيهه. وغرضي منه أنه إذا انقدحَ المصيرُ إلى تنفيذِ أمر مُحَكَّم من المفتين في استمرار الإمامة، واطرادِ الولاية والزعامة، مع تردُّدٍ وتحرٍّ واجتهادٍ وتأخٍّ.

فإذا خلا الزمانُ وتحقق من موجَب الشرعِ على القطع والبت استحالةُ تعطيلِ المناكح، فالذي كان نفوذُه من أمرِ المحكَّم مجتهدًا فيه في قيامِ الإمام يصيرُ مقطوعًا به في شغور الأيام؛ وهذا إذا صادفنا عالِمًا يتعينُ الرجوعُ إلى علمه ويجبُ اتباعُ حكمه. فإن عري الزمانُ عن العلماءِ عُرُوَّهُ عن الأئمة ذوي الأمر، فالقول في ذلك يقع في الركن الثالث من الكتاب، وهو الغرض الأعظم، وسنوضّحُ مقصدَنا فيه على مراتبَ ودرجاتٍ، ونأتي بالعجائب والآيات، ونُبْدي من سرِّ الشريعة ما لم يجرِ في مجاري الخَطَرات إن شاء الله تعالى.

ثم كل أمرٍ يتعاطاه الإمامُ في الأموال المفوَّضة إلى الأئمة، فإذا شَغَر الزمانُ عن الإمام، وخلا عن سلطانٍ ذي نجدةٍ واستقلالٍ وكفاية ودراية،

فالأمور موكولة إلى العلماء. وحقٌّ على الخلائقِ على اختلافِ طبقاتهم أن يرجِعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هُدوا إلى سواءِ السبيل، وصار علماءُ البلاد ولاةَ العباد.

فإن عسر جمعهم على واحدٍ استبدَّ أهلُ كل صقعٍ وناحية باتباع عالمهم. وإن كثر العلماءُ في الناحية، فالمتبعُ أعلمُهم، وإن فُرض استواؤُهم، ففرضُهم نادرٌ لا يكاد يقع، فإن اتَّفَق، فإصدار الرأي عن جميعهم مع تناقُضِ المطالب والمذاهب محالٌ، فالوجه أن يتفقوا على تقديم واحدٍ منهم. فإن تنازعوا وتمانَعُوا، وأفضى الأمرُ إلى شِجارٍ وخصام، فالوجه عندي في قطع النزاع الإقراع، فمن خرجت له القرعةُ قُدِّم.

والقولُ المقنع في هذه القواعد أن الأئمةَ المستجمعين لخصال المنصب الأعلى ليس لهم إلا إنهاءُ أوامرِ الله تعالى، وإيصالُها طوعًا أو كرهًا إلى مقارِّها، ثم الغايةُ القصوى في استصلاح الدين والدنيا ربطُ الإيالات بمتبوعٍ واحدٍ إن تأتَّى ذلك؛ فإن عسر ولم يتيسر تعلَّق إنهاءُ أحكام الله تعالى إلى المتعبدين بها بمَرْموقين في الأقطار والديار.

ومن الأسرار في ذلك أنه إذا وُجِد في الزمان كافٍ ذو شهامة، ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعُدَد والأنصار، وعاضدته مواتاةُ الأقدار فهو الوالي وإليه أمورُ الأموال والأجناد والولايات، ولكن يتحتم عليه أن لا يبتَّ أمرًا دون مراجعة العلماء.

فإن قيل: هلّا جزمتَ القولَ بأن عالِم الزمان هو الوالي، وحقٌّ على ذي النجدة والباس اتباعُه، والإذعانُ لحكمه، والإقرانُ لمنصب عِلمِه.

قلنا: إن كان العالمُ ذا كفاية وهدايةٍ إلى عظائم الأمور، فحق على ذي الكفاية العريِّ عن رتبة الاجتهاد أن يتبعَه إن تمكن منه. وإن لم يكن العالم ذا درايةٍ واستقلال بعظائم الأشغال، فذو الكفاية الوالي قطعًا، وعليه المراجعةُ والاستعلام في مواقع الاستبهام ومواضع الاستعجام.

ثم إذا كانت الولايةُ منوطةً بذي الكفاية والهداية، فالأموال مربوطةٌ بكلاءَتِه، وجمعِه وتفريقه ورعايته؛ فإن عمادَ الدولة الرجال، وقوامُهم الأموال. فهذا منتهى القول في ذلك.

وقد انتهى القول إلى الركن الثالث، وهو الأمر الأعظم الذي يطبقُ طبقَ الأرض فائدتُه، وتستفيضُ على طبقات الخلق عائدتُه. والله ولي التوفيق بمَنِّه وفضله.

الدولة والقانون

حين أوقع علي عبد الرازق نفسه في مشكلة مع ملك مصر أحمد فؤاد والحكومة الاستعمارية البريطانية في مصر معًا بفعل واحد عام ١٩٢٥ (بالكتابة ضد الخلافة) ـ لم يكن يدرك تمامًا تداعيات مثل هذا الفعل. وفي الحقيقة، لم يكن باستطاعة أحد الوصول في ذلك الوقت إلى فهم كامل للموقف الذي تسبب فيه كتاب عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**؛ فكثير مما جاء في الكتاب فُهِم لاحقًا وبأثر رجعي. ومن ثم فلن أجادل وأدعي اكتشاف دليل جديد بأن عبد الرازق ـ الذي لم يكن وفقًا لإجماع الآراء متمرسًا في العمل السياسي ـ كان أو لم يكن يعلم كيف سيرى ملك مصر أو الاحتلال البريطاني مضامين كتابه. والنقطة المهمة هنا هي أن المفكر الديني المنفتح على الأفكار الأجنبية أو المهتم محوريًا بتراثه الديني ـ لم يكن يستطيع بسهولة مناقشة مسائل الحكم الرئيسة وأهدافها وبدائلها، كما لم يكن من الممكن لعبد الرازق أن يدرك ما تعنيه أهمية اللحظة التي ألف فيها كتابه والغموض الذي كان يحيط بها، إذ مر فقط ما يقرب من عام على نهاية الخلافة العثمانية، وكما يقول المؤرخون، كان الملك المصري مهتمًا على الأقل بأن يصبح الخليفة الجديد، على الرغم من أنه ربما يكون الأوان قد فات بالنسبة إلى إمكانية عودة الخلافة. وعلى أي حال، فقد كان عبد الرازق يؤكد أن موقع الخليفة لم يكن فقط غير جوهري في الإسلام، ولكنه كان ـ إضافة إلى ذلك ـ سيئًا ولا مبرر لوجوده. وقد كان في ذلك محقًا ومخطئًا في آنٍ معًا.

كان محقًا لأن الخلافة تعني حرفيًا النيابة أو الولاية، وهي خلافة النبي ﷺ في ولاية أمر المسلمين، ولم يبين النبي (وفقًا للمسلم السني)

طريقة الخلافة من بعده؛ وكان مخطئًا لأنه لا يسع المرء أن يتجاهل ببساطة التراث الفكري حول الحكم المترسخ في الإسلام السني. وقد أصاب الجويني في هذا الصدد حين قال بأن الخلافة أمر جيد ولكنها نظام قابل للاستبدال، بل إن من الممكن أن يتم الاستغناء عن الولايات (الحكومات) الأصغر في بعض الظروف.

ومن النقاط المهمة في كتاب الجويني **الغياثي** قوله بإمكانية تفصيل الأحكام إما من دون كثير من الإحالات إلى الدولة أو بإحالات إليها تعطي للسلطان مهام شرعية بعد أن يتم إقرار الأحكام. ما هي إذًا العلاقة بين الأحكام والسلطان في ظل هذا الأنموذج عند تطبيقها في سياق حديث؟ **أولًا**، لنتذكر أن الشريعة الإسلامية تتألف من آراء غير مُلزمة، تبقى فاعلة في ظل وجود الدولة أو عدمه (وتشمل: الناس، والأرض، والسلطة)، كما تتضمن الشريعة أيضًا أحكامًا لازمة. **ثانيًا**، ونظرًا لأن الدولة الحديثة لا تحاول تنظيم جميع أفعال الناس؛ فإن الشريعة تشغل بالفعل هذا الفراغ - ومرة ثانية - من دون تنافس مع الدولة. وحتى في النطاقات التي تتنافس فيها الشريعة والدولة (الحديثة)، فإن الشريعة يمكن أن توجد حين لا يمكن تفعيل قانون الدولة على نحو كامل. ويتجسد افتراض الجويني في حالة حدوث انقسام في المجتمع يفصل الناس عن السلطان، وفي هذه الحالة قد تموت الشريعة سياسيًّا (بنطاق أضيق لمعنى السياسة هنا) إلا أنها قد تبقى ويلتزم بها الناس.

ليست الدولة إلهًا ولا مظهرًا جوهريًّا من مظاهره، والمسلم الملتزم بدينه غير مُطالَب بالالتزام الأخلاقي والديني أمام دولة. التجربة الحديثة قد تكون مسؤولة عن فكرة كون الدولة بديلًا للإله بطرق معينة. والتقوى مرتبطة في الذهن بالألوهية، ولكن هناك من يزعم أن الدولة الحديثة تأمر مواطنيها بأن يلتزموا بنوعٍ من التقوى تجاهها؛ إنه من الممكن بالفعل القول بأن الدولة باعث ومتلقٍّ للتقوى لكثير من المواطنين. ومن الأمور التي تساعد الدولة في الحلول محل الرب كموضع للتقوى: دورها في الحكم على الأمور الدينية. يقول جون سيلدن: «السؤال: هل الكنيسة أو الكتاب المقدس هو الحكم

على الدين؟ الإجابة: في الحقيقة، لا شيء منهما، بل هي الدولة»[٧]. وبالتدريج، تحولت بعض صور ارتباط البشر بإنسانيتهم الموصوفة من منظور ديني إلى الدولة. فالجويني الذي يفترض أنه كان يؤلف كتبه في وقت شهد ميولًا نحو الثيوقراطية (الحكم الديني؛ كما كان بعض المستشرقين يعلمون طلابهم) ـ يجعل من الدولة مجرد أداة للعدالة، ويرى أنه لا يمكن للدولة نفسها أن تكون مصدرًا للعدالة أو حتى مصدرًا لمفهوم العدل.

واستنادًا بالأساس إلى النظرية السنية لعقد الخلافة، يوضح الفقه الإسلامي (منهج الوصول إلى) شرعية الحكم. ويمكن لهذا الفقه أيضًا أن يسحب تلك الشرعية نظريًّا بأحكام البغي؛ وذلك حينما تنجح ثورة ما، حيث يحل الثوار محل الحكومة، وعندئذ يصير أهل العدل بالأمس أهلًا للبغي اليوم. وفي بعض الحالات، يمكن أيضًا للفقهاء إعلان حكومة قائمة بأنها باغية. فمن منظور الفقهاء، تعد الدولة تابعة للأطر الشرعية. وحين تُعيِّن الدولةُ الفقهاءَ قضاةً، فإنهم يتصرفون من منطلق ما يبدو أنه موقع اليد العليا، غير أن الدولة يمكنها سحب تلك السلطة فقط حين يخالف الفقيه المُعيَّن مبادئه.

ومن ناحية أخرى، يحاصر عدم اليقين عمليًّا جميع محاولات الفقيه لسحب الشرعية من حكومة قائمة عاملة، بينما تجبر الاعتبارات العملية الفقهاء على التسليم بشرعية ما كانت في وقتها نهاية «غير شرعية» لسلطة الفقيه/القاضي المعتبر. ولا يُقصَد من هذا الكلام اختلاق مفارقة أو لغز فكري؛ بل هو حل لمسألة التفاعل بين الشرعية والسلطة من دون تجاهل أيٍّ من الاعتبارات الأخلاقية أو العملية.

والدولة وفقًا لهذه الصيغة لا يمكن أن تصير إلهًا بأي معنى مجازي؛ إضافة إلى ذلك، فإن غياب الحكم الرشيد ونظام الدولة نفسه لا يعني غياب الشريعة، ووجود حكم رشيد يساهم في كمال الشريعة؛ ولكن غيابه (غياب الحكم الرشيد) لا يعدّ سببًا كافيًا لتدهورها (تدهور الشريعة).

---

(٧) John Selden, *The Table Talk of John Selden*, ed. S. W. Singer (London: John Russell Smith, 1856), p. 142.

ولا بد من نبذ التأكيد غير الصحيح على أن الخلافة كانت البنية السياسية القوية الوحيدة في وقت الجويني؛ فهناك دليل دامغ على أن الخلافة كانت غير مركزية لأجيال عدة قبل الجويني. وقد قدمت طوائف، كالطاهريين والسامانيين والطولونيين، وغيرها ـ معايير حقيقية للبِنَى السياسية الفاعلة في القرون التاسع، والعاشر، والحادي عشر. وحتى الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية**، على الرغم من كونه في ظاهره يمثل دفاعًا عن الخلافة كأنموذج مثالي، إلا أنه بالفعل يؤسس لحكم لا مركزي قوي. مرة أخرى: لم يكن التحول من الخلافة مباشرة إلى الدول الإقليمية ـ كتلك التي أشرنا إليها ـ خيارًا واضحًا للمجتمع المسلم في العصور الوسيطة.

وهناك سؤال واحد ينبغي مناقشته هنا هو: كيف نقرأ تأكيد الجويني **لعناصر المجتمع/الدولة** على أنها «البنية التحتية» الأساسية والأكثر ديمومة في المجتمع، في مقابل المظلة العامة «الحاكمة» من القمة، والتي تنزع إلى توسيع حجم المجتمعات عن طريق دمجها وتحويلها إلى مجتمع أكبر، كما تضع الحدود لهذا المجتمع الأكبر؟ ولا بد من أن نتذكر مرة أخرى أن تحليل الجويني لا يعد مجرد تحليل لإنسان فوضوِيّ، ينتقد الحكم كعنصر لا مبرر لوجوده أو حتى ككيان يسلب الأفراد حريتهم المشروعة. فتحليله يؤكد بالفعل وظيفة الحكم التنظيمية والداعمة (المترسِّخة في مصطلحات مثل: الكفاية، والنجدة، والشهامة)، ويعتبر غيابها سببًا للقلق ومدعاةً للعمل. ومن ناحية أخرى ـ كما لاحظنا ـ فإن الجويني لا يتخلى عن المجتمع لمجرد إخفاق حاكميه. وهذه هي إحدى النقاط التي تميز بين تحليله وبين التحليل القائم على منظور الدولة، وبين التحليلات الفوضوية في الوقت نفسه.

كما أن طريقة الجويني في بحث السياسة لا تتعارض من كل ناحية مع ما طرحه هوبز (Hobbes) بعد ذلك ببضعة قرون. والعلماء الذين يؤيدون نظرية هوبز يقولون بأن أحد الإسهامات الرئيسة لهوبز في الفلسفة السياسية هو دفاعه عن السيطرة السياسية لإنهاء شر دولة الطبيعة. وينحاز هوبز إلى القول بأن غياب الحكم يؤدي إلى دولة الطبيعة. وهذا ما يجعل منظوره ذا صلة بدراستنا للجويني لتمييزه الدقيق بين درجات الحياة السياسية والاجتماعية التي لا يصح وصفها بأنها «دول» أو «حالات فوضوية».

يطرح الجويني موضوع السياسة على مستوى الجماعات والأفراد لا على مستوى ما نسميه بالدول. وربما نكون في القرون التالية لعصر هوبز ولأسباب عدة قد تمادينا كثيرًا في التخلي عن الفرد. ونظرًا للخوف المنطقي أو اللامنطقي من أن الفرد قد لا يتمتع بأي درجة معقولة من الأمن من دون دعم الدولة، ربما نكون قد سلكنا طريق مطالبة الفرد بالخضوع (شبه الكامل) للدولة؛ لذا يعيد تحليل الجويني التركيز على الموضوع الرئيس للحياة في المجتمع، ألا وهو الفرد. وعلى الجانب الآخر، فإن تحليل هوبز يتناقض في كونه ظاهريًّا يعرض جميع التوصيات لتحقيق مصلحة الفرد، وكأن بقاء الفرد وسلامته ومصلحته أهداف نهائية بذاتها. ولا بد من أن نتساءل حول ما إذا كان الأفراد يتمتعون بأي خير متأصل فيهم يُسوِّغ الحفاظ عليهم. ولا يقبل تحليل الجويني بفرضية أن الأفراد خير مقصود حفظه وكأنه هدف في نفسه داخل المجتمع. فكثير من الأفراد يعارضون بالفعل المصلحة المشروعة لغيرهم، وخاصة في أوقات الأزمات. وهذه النظرة المتوازنة تستحق كذلك الاهتمام والمزيد من التوضيح.

ليس الفرد بذاته هدفًا (مع الاعتذار لصديقي إيمانويل كانط)، تمامًا كما أن الدولة ليست هدفًا؛ وذلك لأن كلًّا من الأفراد والدولة أدوات محايدة، يمكن أن تكون مصدرًا لـ «الخير» أو «الشر» في العالم.

وهنا، يجب على المرء ألا يندهش من مواجهة شك المؤمنين في عصرنا الحديث بالإنسانية وفي إعطاء الحرية الكاملة للبشر لسَنِّ المبادئ الأخلاقية الخاصة بهم[٨]، تلك الحرية التي لا تلتفت إلى أي حكم سابق يلتزم بمفاهيم بعينها لمعنى الخير والشر. وأنا أطلب من هؤلاء المتشكِّكين أن ينظروا في حقيقة كون هذه النظرية بذاتها لا تقدم أي مفهوم للخير أو الشر، وأنها يمكن أن تُستخدم لدعم قيم مستقاة من معتقدات الأغلبية في المجتمع، أو من معتقدات الأقلية العاقلة فيه، أو هجين من كليهما، أو من أي مصدر مختلف عنهما تمامًا. والنقطة المهمة هنا ـ وأقولها للمرة الأخيرة

(٨) المقصود تحرر الإنسان في عصرنا من مبادئ ظَنَّ الناسُ استقرارها، كاحترام الانسان لعورته، وتقديمه روابط الأسرة على غيرها من الاعتبارات، والفرق بين الذكر والأنثى. (المؤلف).

- أنه لا يمكن لسلطة الأفراد ولا لسلطة الدولة أن تكون بذاتها هدفًا للمجتمع السياسي كما يمكن أن نفهم من كلام الجويني.

الحكومة التي لا تتسرب لأعماق مجتمعها

تعيش المجتمعات المسلمة الحديثة في كنف حكومات قد تحكَّمت بدرجة كبيرة في حياة الأفراد. والحكومات تشرّع القوانين، وتؤثر في معايش الناس، وتتحكم بدرجة ما في «ثقافتهم» - فلديها أدوات لهندسة المجتمعات بصورة لم تكن متاحة لحكومات العصور الوسطى. ولكن القاعدة، وليس الاستثناء، فيما يتعلق بالحكومات في المجتمعات المسلمة الحديثة هو أن سيطرتها على البنية التحتية لمجتمعاتها لم تكن شاملة؛ فقد كان لدى الصفوة المحيطة بالكيانات الحاكمة والمولِّدة لها درجة كبيرة من النفور تجاه الشريعة، والقلة الذين كانوا يميلون لها لم يعرفوا كيف يمكنهم تلبية هذا الشعور بالتعاطف. ولكن الشريعة إجمالًا قد عاشت وفق أنموذج الجويني. وفي الحقيقة، فإن هذا لا يعد تأكيدًا جديدًا. والذي أستطيع إضافته هو القول بأنه إذا توافق كلام الجويني مع أصول الثورة الشيعية عام ١٩٧٩ - كما يدَّعي البعض - فإن هذا التوافق يصف بدرجة أعمق حالة الشريعة في العالم السني.

وفيما يخص علاقة فتور الشريعة بدور الحكم في العالم الحديث، فقد ناقشه المصلحون الذين كانوا يرغبون في استبدال أو دمج قواعد الشريعة وتحديث المحاكم والأجهزة البيروقراطية في العالم المسلم. وقد نجحوا في ذلك، ولكن يبدو أنهم لم يكونوا قادرين على التحكم في الحياة الخاصة للشريعة (أي في معاملات الناس الخاصة وبواطن أمورهم)، التي اتخذت مظاهر سياسية مصطنعة من وقت لآخر. وأنا أتفق مع وائل حلاق في أن الوضع الحالي يحمل درجة محدودة من التشابه مع أي مرحلة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى؛ حيث كان لانقسام المجتمع وما فيه من حكومات، وما وقع من الحملات الصليبية والاحتلال المغولي - دور رئيس في خلخلة المجرى الطبيعي لحياة الشريعة. ولكني أرى أن هذا لا يجوز أن يُعَدّ إنكارًا للحياة الخاصة للشريعة، التي هي السبب الوحيد لوجود مؤيدين لها حتى الآن يمكنهم نشر كتاباتهم التي تؤيد ضرورة استعادتها.

قد نتفق أنا ووائل حلاق أو نختلف حول تقييم ما إذا كانت المظاهر المختلفة للشريعة ما زالت قائمة وما إذا كانت تلك المظاهر قوية بدرجة كافية. فالحديث حول هذا الموضوع ينطوي على مساحة واسعة من سوء الفهم، والتأكيد المبالَغ فيه، وإطلاق التعميمات، وهكذا. ولا بد مع ذلك من أن أكون واضحًا في القول بأنني أرفض مسألة الانخراط في خطاب موت الشريعة. وأنا مُدرِك في كل الأحوال أن هذا الخطاب كان حتميًّا؛ فلا بد لعصر النهايات (نهاية التاريخ، ونهاية الفلسفة، ونهاية التعليم، وغير ذلك) الذي نحن فيه من أن يصيب الشريعة (إلا أن هذه النهاية في رأي حلاق قد سبقت تلك النهايات بنحو نصف قرن). والشريعة كعلم قانوني، وكلغة، وكمجال يخدم كثيرًا من المجالات الأخرى، وكثقافة، وكموضوع ذي حساسية خاصة، وكإرث لنظام اجتماعي وسياسي - شديدة التعقيد بدرجة لا تسمح بتأكيد وفاتها أو القول بيقين إنها قد بلغت درجة غير مسبوقة من التفتت. وهذا هو بيت القصيد، وليس مجرد رغبة من جانبي في الجدل بشأن جميع التطورات التفصيلية التي تطرأ في ظل هذا النقاش.

التباين بين القانون المحلي والقوانين العالمية

لقد وجدت شعوب العالم الحديث المسلمة نفسها في موضع المساءلة، ليس من جانب الجيوش الأوروبِّية والأمريكية فقط، بل بدت وكأنها تُحاكَم بأحكام ومبادئ أخلاقية وقانونية سادت العالم كله. وقد نشأت هذه الأحكام أو القوانين - كلٌّ في وقته - على نحو مستقل عن أي مشاركة جوهرية من جانب الشعوب المسلمة. كما زادت الأمور تعقيدًا؛ فكانت النتيجة هي كثير من المحاولات لتحقيق توفيقات تعود إلى الماضي وتوفيقات أخرى مع الجاري والحاضر.

وقد واجهت حكومات العالم المسلم الحالية التي يرأسها أفراد ومجموعات ذوو أمزجة وتوجُّهات مختلفة - مهمة صعبة. فليس بوسعهم تولِّي زمام الحكم في العالم، وفي الوقت نفسه الانخراط في أي تجربة (تنبع من العصور الوسطى الغنية)؛ لأن هذه التجارب صارت منفصلة عن كثير من القواعد التي تحكم الحياة اليوم (مع جميع تشعُّبات الحياة الحديثة وجميع تنوُّعات الشعوب والأحكام المسلَّم بها). كما أن هؤلاء الحكام لا يستطيعون

إنكار أهمية هذه الشريعة ولا التقليل من شأنها بسهولة. ولا أريد الإفراط في تأكيد هذه النقطة؛ فليست المشكلة في عدم وجود محاولات في العالم المسلم للاستجابة للتغيير في العصر الحديث، بل في الافتقار إلى التحول الحقيقي الذي يتغلغل في المجتمع على المستويات كافة. ولم يساعد الضغط الخارجي في ذلك (مهما كانت درجة التردد أو عدم المبالاة الجزئية)، ولكني أعتقد أن المسؤولية تقع على عاتق المسلمين. كما يبدو لي أن النخب في المجتمعات المسلمة لم تأخذ التحدي الذي تواجهه على محمل الجد، كما أن الشعوب إجمالًا تبدو غير مبالية بالمشكلة بدرجة مدهشة.

ربما لا تبدأ الحياة المستقبلية للشريعة بنُظُم سياسية أو قانونية، بل إنها قد تبدأ ببقايا أعراف وتقاليد مبنية على الشريعة. وكما أوضحت في موضع آخر، فإن ابن عابدين يؤكد بطريقة عملية وجوب النظر بعين الاعتبار إلى المعايير الاجتماعية التي طُبِّقت بقوة بين الناس لمدة طويلة، والتي يمكن التوفيق بينها وبين الأصول النصية للشريعة في أي فتوى. وستوسع الأفكار الإبداعية من نطاق هذه الأعراف وتربط بينها وبين المبادئ القديمة للشريعة؛ استنادًا إلى نفس القوة التي رسَّخت هذه الأفكار. وستكون هذه هي الحال، سواء كان النقاش يدور حول الربا، أو العلاقة بين الرجل والمرأة في نطاق الأسرة أو خارج نطاقها، أو أي مسألة أخرى. فلا تزال مسألة الربا ـ على سبيل المثال ـ تُفَسَّر ويُعاد تفسيرها على يد الفقهاء المسلمين في العصر الحديث، بهدف تخفيف ما يرونه قيودًا غير ضرورية على التجارة؛ وتأتي هذه القيود من الارتباط بالصيغ والممارسات القديمة، التي كانت قد شهدت تغيرات عبر القرون على أية حال. وقد نبعت الأفكار الإبداعية من هذا التحدي، ولكن يظل الافتقار إلى الاستقلال الاقتصادي في العالم المسلم العقبة الرئيسة في طريق الحلول الحقيقية الكاملة لهذا التباين. (يرى بعضهم أن الفقهاء المسلمين في العصر الحديث يفسرون مسألة الربا ويعيدون تفسيرها لجعل الشريعة الإسلامية ذات صلة بالعصر! وأنا أتعجَّب كيف سيجعل هؤلاء الفقهاء من أنفسهم ذوي صلة بالعصر عن طريق تغيير شريعتهم في حال كان هناك شعور بعدم الحاجة إليهم).

ففيما يتعلق بقانون الأسرة، لا يمكن للمرء تحديد فكرة مركزية، ولكن يمكن تحديد حزمة من المسائل كمناط للتباين بين الشريعة وثقافة اليوم

المحكومة بالنزعة نحو الغرب. وتتجسَّد هذه المسائل في معظمها في دور المرأة في الأسرة وتحديد مفهوم الطفولة. وما زال المجتمع الحديث بحاجة إلى طرح بديل حقيقي للأسرة التقليدية (التي كانت تتجسَّد عادة في ارتباط النساء ببيوتهن وبدائرة صغيرة حولها). ولكن المجتمعات المسلمة والفقهاء المسلمين لم يستطيعوا حتى مواجهة هذا الأنموذج المهترئ للحياة العصرية واكتشاف نظام جديد صالح للمجتمعات المسلمة. كما أن مد عمر الطفولة ـ على الرغم من ذلك ـ يعد قضيةً تتجاوز الحلول الفقهية؛ فالذكر أو الأنثى في السادسة عشرة من العمر شأنه شأن «حيوان» جديد في كثير من المجتمعات، ولا يمكن مقارنتهما بسهولة برجل أو امرأة حين كانا في الماضي في السادسة عشرة من عمرهما. وإذا استمر ارتفاع متوسط الأعمار فسيصبح هذا عنصرًا من عناصر هذه النقاشات.

إن مدى التعقيد الذي تنضوي عليه هذه المسائل لا يعد السبب الوحيد وراء عدم قدرة الفقهاء الحاليين على فهمها بطريقة صحيحة وتقديم إجابات عن الأسئلة التي تتضمنها؛ فلقد ابتكر الفقهاء إجابات عن كثير من الأسئلة المعقدة من قبلُ، ولكن عليهم دراسة المسائل: عليهم معرفة ما تنطوي عليه هذه الأسئلة المعاصرة.

إن الدرس المستفاد من هذا النقاش هو أنه لا يمكن القول بموت الشريعة بأي درجة من الثقة استنادًا إلى تاريخ التدوين ودور الدولة الحديثة في العمل كعنصر مناوئ للشريعة، ومن ثم فإن حياة الشريعة لا تزال تعتمد على أكثر من موقف واحد من جانب «السلطة الحاكمة»، وستستغرق وقتًا طويلًا قبل أن تخضع حتى للحكومات الأشد عداءً لها.

القسم الرابع

بعد الحداثة

هل يمكن إعلان موت الشريعة من غير أهل الاختصاص الشرعي أم أن هذا الأمر يشترك في تقريره المتخصصون وغير المتخصصين؟

الفصل التاسع

عِلم مهجور

إن الظروف التي نشأت عن قصة الإصلاح التي عالجتها في الفصل السابع مازالت قيد النقاش؛ ولقد أدت نظرة حلاق وقراءته لطبيعة هذا الإصلاح ونتائجه به إلى القول بموت الشريعة نتيجةً للانقطاع المعرفي والاجتماعي والمؤسسي عن الشريعة؛ وتشهد على ذلك الحياة الإسلامية المعاصرة في كثير من مناحيها. ورأيي في هذه الأطروحة قائم بين تأييدها جزئيًّا ومعارضتها جزئيًا.

وأرجو ألَّا يظهر من كلامي أني مؤمن بأن شريعة القرون الوسطى في ازدهار؛ فحقيقة الأمر أن فكرة موت الشريعة قد خامرت ذهني منذ عشرين سنة تقريبًا، وكنت كلما ازددتُ استمتاعًا بقراءة نصوص الشريعة مع أساتذتي، عزفتُ عن التفكير في إمكانية تطبيقها في العالم المعاصر (فتلك الشريعة المدونة كانت أجَلَّ من أن تُطبَّق على الناس من حولي). وكلما توسعتُ في علمَيْ الفقه وأصوله قلَّت رغبتي في التفكير باحتمالية مناسبة ذلك المحتوى للمجتمع الذي أحيا فيه، ألا وهو المجتمع المصري في أواخر القرن العشرين. ومن أجل ذلك فقد قررتُ (بعد هذا الإدراك)، مستجمعًا فُتوة الشباب ـ أن الشريعة باتت «شبه ميتة»؛ لكونها أجَلَّ من أن تُطبَّق على الناس من حولي، وسلَّمتُ بأنها قد ماتت، أو بتعبيرٍ آخر: اغتيلت على يد من يدَّعون الإسلام، وليس على يد جيوش الاستعمار.

وبمرور السنين توفرت الأسباب لتعضيد تلك النظرية، وكنت كلما غرقتُ في قراءة التاريخ، ازددتُ يقينًا بما استنتجته؛ خاصة مع نزوعي إلى اعتقاد فكرة «التغيير المستمر»، وهي عدم بقاء الأمور على الحال التي هي عليه، حتى وإن ادعينا أن الأمور تبقى على حالها على الرغم من تغيرها؛

فنحن وإن ادعينا ذلك فلا نقصد نفس الحال التي كانت عليه بادئ الأمر.

وما لبثتُ حتى غمرني الشك في تلك الفكرة التي خامرتني في مرحلة الشباب، بعد أن ظهر لي أن ظني ما هو إلا نتيجة لتوجُّه ندمت عليه (لاحقًا)، على الرغم من أني كنت سببًا في الوقوع في شَرَكه على نحو ما. وهذا التوجُّه قام على أيدي أناس أعلنوا اعتقادهم بأن كثيرًا من تعاليم الإسلام أصبحت غير ذات صلة بالعالم الحديث. ودون النظر إلى إيمانهم بذلك الرأي أو عدمه، فقد باتوا مرددين له. ولك أن تقول: إن الترديد المتواصل لهذا الاعتقاد كان يريح بعضهم، أو أن تكراره كفيل باستسلام الناس له، بل إني قد وجدت بعض علماء الدين ممن أعرف وممن يرشدون السائلين إلى كيفية الحياة بتعاليم الشريعة ـ وجدتهم في لحظات تسلَّل فيها الإحباط إلى قلوبهم يدعمون الرأي القائل بموت الشريعة؛ وموقفهم هذا المعقد لا محالة يدعوك إلى التأمل فيما إذا كان يمكن وصف إسهاماتهم في الفقه الحديث بأنها خارجة عن نطاق البحث الشرعي والاستجابة لاحتكام الناس للشريعة في حياتهم[1].

ومن إلف العادة أني داومت مستمتعًا على ممارسة عمل أدمنته مع مرور السنين، ذاك هو التنقيب عن أفكار جديدة (عليّ) ظهرت في الماضي (في كتابات فقهاء المسلمين ومؤرخيهم في العصور الوسطى)، أقوم عليها دارسًا، ثم أطور كل واحدة من هذه الأفكار حتى أصبغها بصبغتي فتصير فكرتي، وأعود لأتأمل في أرجحية عدم صلاحية تلك الفكرة للعالم الحاضر، والناتج على كل حال هو الحكم بأن فقه العصور الوسطى أصبح «علمًا ضائعًا» لا يوجد له حضور في عالم اليوم، ثم أترك ذلك وأشتغل بغيره.

وعلى مدار الثلاث سنين الماضية، عاودت النظر والاتصال بكتابات بعض علماء المسلمين في العصور الوسطى التي كنت على معرفة بها، ولكن من دون تذوق كامل مني لها، ومن هؤلاء العلماء: الجويني، والمازري،

---

(١) المقصود هنا أن هؤلاء الأساتذة ـ وهم بشر لا آلات ـ قابلون للإحباط وأن كلامهم عن موت الشريعة أو عدم استحقاق الناس للعيش بها وقت الغضب لا يصح استغلاله من الباحثين الغربيين ذوي التوجه الأنثروبولوجي الوصفي ليصلوا إلى دعوى اعتراف المشتغلين بالشريعة أنفسهم بموتها. (المؤلف).

وابن رشد، والنووي، والسبكي. أعدت النظر في كتاباتهم ولكن بروية وتمحيص هذه المرة، وما كان إلا أن أحيا هذا النظر - في أول الأمر - ما وجدته في نفسي قديمًا من أطروحة موت الشريعة، ولكن الذي تغير هذه المرة هو أنني وجدت نفس الأطروحة موجَّهةً إلى قارئ الإنكليزية.

أما الآن، فالذي أعتقده عازمًا على الدفاع عنه أن عقيدة موت الشريعة تضعف يومًا بعد يوم كلما طُرِحتْ للنقاش. ولا يبدو لي الإحباط الذي اعترى فقهاء المسلمين في العصر الحاضر بشأن حال الناس واحتمالهم لأحكام الشريعة إلا نسخة من الإحساس عينه الذي انتاب علماء العصور الأولى ولكن بالتأكيد مع تغير في الظروف، إلا أن ذلك الإحساس بالإحباط لا يقوم دليلًا على موت الشريعة. وأما رأي غير الفقهاء في هذا الشأن فغير معول عليه؛ لأن حقيقة الأمر أن سلوك الفقهاء، والأمة، والحكومات في المجتمعات الإسلامية - هو أبلغ الأدلة على أن بين الشريعة وموتها بَوْنًا شاسعًا. فلو افترضنا أن مجتمعًا ما بدا مستعدًّا ليتنازل عن تراثه، لتظاهرتِ الشواهد دالةً على ذلك، وحينها لا يستطيع أحد أن ينكر ذلك؛ لأنه سيكون كالشمس الساطعة.

وبالنسبة إلى كتاب الأستاذ حلاق فهو على درجة كبيرة من التقدير عندي، إلا أنني أختلف معه كثيرًا في انتقائه للغته، واتكاله على موقعه أنه مراقب محايد، ومن ثَمَّ التساهل في بيان حجته؛ ولذلك سأقوم بالتأكيد لمواطن الاختلاف بيني وبينه، آملًا ألَّا يَشكَّ أحد في تقديري لعمله. وقد دفعتني كتابات حلاق وما قدمه من براهين على موت الشريعة إلى التفكير في كتابه الذي أصدره عام ٢٠٠١، والذي يناقش فيه مسألة تطور المذاهب، واسم الكتاب «**السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**»[٢]، ولكن أعماله التي تلت ذلك قد جاوزت إلى حد بعيد ما تقدر مادة هذا الكتاب على تقديمه لإقناعنا بدعاوى الأستاذ حلاق اللاحقة على كتاب «**السلطة المذهبية**». وتفسير ذلك أن كتاب «**السلطة**» في رأيي قادر على إساغة أطروحة موت **المذاهب**، ربما ليس على الشكل الذي قد يظنه الأستاذ

---

(٢) نشرت ترجمته العربية دار المدار الإسلامي ٢٠٠٧. الأصل الإنكليزي:
Authority, Continuity, and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

حلاق. وأما الحجج الأخرى الناتجة عن تأمله في أمور خارج دائرة الشريعة، فهي أقل من أن ترقى إلى إثبات أطروحته[٣].

إذا نظرنا فيما يتعلق بمسألة إيجاد العلم وفَقْدِه فسنجد الأمر معقدًا؛ فقد أسس الشافعي مدرسته الفقهية ومات عام ٢٠٤/ ٨٢٠. وعبر ما يزيد على أربعة قرون تم توسيع منطقه الفقهي وتراكم تجميع النتاج الفقهي على أصوله (تخريج الوجوه وبيان أساسها)، ويشمل ذلك الجهود التي تواضعت على تجميعه وتأليف بعضه إلى بعض وتصنيفه، ودعنا لا ننسى هنا عبقرية الجويني في مساهمته بكتابه **نهاية المطلب**. استمرت تلك الجهود إلى أن أتى الرافعي والنووي في القرن السابع/القرن الرابع عشر اللذان قاما على تهذيب المذهب وتنقيحه. فقد صار المذهب بعدهما هو ما اتفقا عليه، وآل الأمر عند الاختلاف إلى اختيار قول النووي لفضيلة كتابه على كتاب الرافعي. وعلى الرغم من ذهاب كثير من العلم إلا أنه في مقابل ذلك تولّد علم كثير من رحم تلك العملية، وعلى الرغم (من هذا التغيير في أصل المذهب) فقد نما مذهب الشافعي ولم يَمُتْ. قد اتُّفِقَ على أن المذاهب الأربعة بلغت من الضعف في القرون الأخيرة درجة غير مسبوقة، ولكن موتها لا يعني بالضرورة موت الشريعة لأسباب عديدة. نعم، من الممكن أن تموت الشريعة إذا افترضنا أنها كانت حكرًا على مذهب واحد، ثم واجهت الاستعمار، والأخطر من ذلك اصطدامها بعد ذلك بالنخبة المسلمة التي تقف ضد الشريعة في القرنين الماضيين. ولكن الأمر أكثر تعقيدًا من ذلك.

وبجانب الاعتبارات التي ذكرتها آنفًا، فقد اعتمدتُ في ردي على الخطاب الذي يدعي موت الشريعة على حجتين أساسيتين، **أولاهما**: أن هذا الأمر يتعلق تعلقًا كبيرًا بالتعريفات وإن لم أكن مبالغًا؛ فهو متمحور حول

---

(٣) صدر مقال وائل حلاق:

"Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Journal of Law and Religion*, vol. 19, no. 2 (2003-2004), pp. 243-258,

في الوقت نفسه تقريبًا الذي صدر فيه مقال: "Can the Shari'a be Restored?". ويستشهد المقال الأخير بالمقال الأول في هامشه، إلا أنه يحتوي على إشارات قوية تدل على أن الدافع وراء ثقة حلاق في قوله بموت الشريعة بدأ مع شعوره بأن الفقهاء خسروا معركتهم مع الحكومة؛ وهو ما أُسلِّم به، إلا أنني أرى في نهاية الأمر أن الأمور أكثر تعقيدًا حسبما أناقش هنا.

التعريف. فإن جاز لي أن أُعرِّف الشريعة تعريفًا ضيقًا إلى الحد الذي يسمح لي بالقول بموتها، فسأكون الفائز في هذه الحالة، ولكن ما الفائدة من الالتفاف حول المسألة بهذه الطريقة؟ فمن الممكن أن ننظر إلى الشريعة من منظور أنها كينونة تحيط بها ظروف تمُدها (فضلًا عن أن تخلق لها) الحيوية والطاقة، أو بتعبير آخر: إن تلك الظروف لا تستدعي بالضرورة وجود الشريعة. وقد يقول قائل بأن وجود تلك الظروف ـ وإن كان وجودًا جزئيًا ـ من الممكن تفسيره بأنه مصدر لإحياء الشريعة (على اعتبار أن معنى الإحياء هو إعادة خلقها)، وله أيضًا أن يقول: إن موتها أمر مشكوك فيه لوجود الظروف الداعمة لاستمراريتها. ولكن في كلتا الحالتين علينا ألا نخلط بين الظروف والشريعة.

ثانيتهما: تعتمد هذه الحجة على التأمل في كتاب **الغياثي** للجويني. فلم يستطع الجويني أن يقنع قارئ كتابه بوجود حدود واضحة المعالم تفصل بين مراحل الضعف المختلفة التي طرأت على الشريعة، والتي من خلالها يُتوصَّل إلى الوقت المحدد لموت الشريعة، أو بالأحرى فتورها، وهو (كما سبق) خلو الزمان من الفقهاء؛ (فيلحظ القارئ) تذبذب الجويني عندما يتخيل هذا الموقف على الرغم من المشقة التي عاناها في هذا التخيل. وكل من تلاه أخفق في ما لم يستطعه. وينتابني شعور بأن الجدل لن يحل هذه المسألة، وأنَّى له ذلك وهو عاجز عن حل معظم المسائل؟! ولكن عليَّ أن أشرح موقفي على أية حال.

وإذا تأملنا أطروحتي القديمة التي تقول بموت الشريعة، نجد أن أضعف نقطة فيها هي إحساسي بأني أفهم الشريعة فهم إحاطة لا يعتريه قصور، كنت أظن أني على دراية بها؛ لا لشيء إلا لأنني كنت أستطيع أن أستنبط نسيجًا من المسائل المرتبطة والمؤثرة في كثير من الأمور الفقهية التي عرضت لي دونما بذلٍ لجهد؛ ومن هنا (ظننت) أني على دراية بهذا النظام (الشريعة)، لدرجة أني تجرأت على مخالفة الكبار، وهم من انتشلوني من جهالة فقهية مخجلة قبيل هذه اللحظة بسنوات معدودة. كنت قد اعتقدت اعتقادًا جازمًا أن بمقدوري أن أفهم بعض الأمور فهمًا يربو على فهمهم للأمور الفقهية، والمثير للاهتمام أن عددًا من أولئك العلماء وقفوا موقف المحايد في قضية موت الشريعة (التي طرحت عدة مرات في إطار نقاشات حضرتها معهم).

وبجانب أوقات الإحباط التي مروا بها، فقد انتهوا إلى أن هذه القضية لا طائل من النقاش فيها، وربما ظنوا ما أظنه الآن بأن تلك القضية من الصعب سبر أغوارها.

وطبقًا لمنظور الأستاذ حلاق، فإن الشريعة التي موتها محل النقاش - ينبغي النظر إليها على أنها بوتقة ينصهر فيها الإرث الفكري، والاجتماعي، والسياسي. وكما أوضحت في الفصل السابق أن مساندة الحكومة للشريعة قد يكون عاملًا في ازدهارها، ولكن ذلك لا يؤخذ على عواهنه. إن العامل الاجتماعي - وهو شامل للمدى الذي بلغه المسلمون في تطبيق الأوامر الإسلامية - هو أكثر العوامل صعوبة في دراسته، إلا أنني أشك في القول بأن مسلمي اليوم حادوا عن الممارسات التي تحض عليها الشريعة. وأنا أشكك في النظرية التي تقول بأن العادات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية لا تولد قيمًا تشريعية، أو بعبارة أخرى: إني أظن أنه من العسير إيجاد حجة مقنعة بأن مدى توافق البناء الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية مع ما تنص عليه الشريعة ليس بكافٍ.

وهناك سؤال يسترعي الاهتمام، هو: هل اختفت المؤسسات التي تساند «العلم الإسلامي»؟ ويجب توخي الحذر عند الإجابة عن هذا السؤال؛ لأن هناك درسًا يجب أن نتعلمه عند دراسة المؤسسات التعليمية (خاصة الحديثة منها)، ذاك أن هذه المؤسسات لديها القدرة على التحول بسرعة كبيرة إلى شيء يحقق نقيض الهدف الذي أُسِّستْ لأجله أول الأمر (مثل الكلية البروتستانتية في بيروت في القرن التاسع عشر - التي صارت تعرف بالجامعة الأميركية في بيروت - عندما تحولت إلى مركز للقومية العربية ضد الاستعمار في القرن العشرين، مثلها مثل كلية دار العلوم بالقاهرة التي أمكنها أن تصير مولدًا للمحافظين في القرن العشرين، مع أن الغرض من تأسيسها في القرن التاسع عشر كان مجابهة تيار المحافظين المتمثل في الأزهر). وبعبارة أخرى: ليس من المستحيل أن تقوم المدارس الحديثة التي أُسِّستْ لمجابهة الفكر الفلسفي والفقهي القديم بدور فعال في إحياء وإدماج علم القرون الوسطى المهجور.

وليس غرضي أن أبرهن على أن المدارس الدينية - كالأزهر في مصر

والزيتونة في تونس ـ تتمتع بالاستقلال النسبي الذي تمتعت به الكليات الدينية في القرون القليلة الماضية (على الرغم من أن القول بأن العثمانيين أعطوا الحرية للأزهر وعلمائه بالتصرف كيفما يشاؤون قول مبالغٌ فيه). وأنا على ثقة من اعتقادي بأن انحسار دور المدارس وتأسيس أخرى في مقابلها (معدومة الاستقلال) ـ كمدرسة القضاء الشرعي في مصر وغيرها من المؤسسات التي تتحكم فيها السياسة ـ قد غيَّر من المادة العلمية والمكانة التي وصل إليها التعليم الديني والفقهي مع مرور الوقت. (ومن الملاحظ أن من المفارقات أيضًا أن تضاؤل عدد علماء الدين يقال إنه يعود إلى ما قبل القرن التاسع عشر، وبالتقريب من بداية القرن الثامن عشر)[٤]. وتتضح تلك الملاحظة بإعادة صياغة لبعض النواحي في تاريخ العثمانيين في القرن التاسع عشر، الذي من خلاله نستطيع أن نستنبط حقيقة خيبة الأمل التي أطبقت على من تعلقت قلوبهم بطرق الأوائل. فهذا شاعر عثماني يقول عام ١٨٧٨: «قد صار الحق مجازًا والمجاز حقًّا، وانتقضت أصول علم من مضى»[٥].

وعلى الرغم من ذلك، فإني غير قادر على اعتبار ذلك التغير الذي طرأ على مكانة علماء الدين، مع النحيب الظاهر على الأيام التي خلت ـ دليلًا كافيًا على انهيار الأساس الفكري للشريعة، تمامًا كما أشك في موت الشريعة في المحيط الاجتماعي. إني أتفق نوعًا ما على أن هناك تغيُّراتٍ جليةً حدثت في القرنين الماضيين، وأحدثت ظروفًا ألقت بظلالها على مكانة الشريعة في العالم، إلَّا أن التطور المعقَّد للمذاهب وتاريخها إبان العصر العثماني، إضافةً إلى العلاقة بين الشعب، والعلماء، والحكومة ـ كل ذلك يجعل من العسير عليَّ القول بأن تأريخ موت الشريعة بأواخر القرن الثالث عشر/القرن التاسع عشر، أو بأوائل القرن الرابع عشر/القرن العشرين، هو أيسر من تأريخها بالقرن الحادي عشر/السابع عشر على سبيل المثال. ومن الممكن أن يقال إن انحسار الشريعة كان بسبب الأتراك الجهّال، الذين

---

(٤) Pükrü Haniolu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 25.

يحتوي هذا الكتاب على بعض الأطروحات والأفكار التي تناقض الافتراض الذي يقضي بأن القرن التاسع عشر كان بداية تيار الانهيار في التعليم الديني وفي استقلالية علماء الدين.

(٥) المصدر نفسه، ص١٣٩.

طالما أغضبوا السبكي (الأتراك المسلمون لا الأوروبيون)[٦]؛ لأنهم حاولوا غير مرة أن يغيروا القوانين والعادات، بل حاربوها واستحدثوا أمورًا جديدة (كنقل ملكية الأرض من الأشخاص إلى الدولة على الرغم من أنها كانت قبل ذلك مملوكةً لأفراد معينين أو مشاعًا لم تُخصَّص بعد). ولا أظنك واجدًا أحدًا يظن أن العثمانيين أضعفوا الشريعة، (بحجة عدم التزامهم بالإسلام أو لأسباب أخرى متعددة ـ لا يُستثنى منها ما اقترفه العثمانيون من أخطاء)، أو أن العثمانيين هم من مهدوا الطريق للضربة القاضية للشريعة التي كانت على يد الاستعمار الأوروبِّي. ومما يثير ريبتي المسلك الذي نهجه العلمانيون العرب تجاه التاريخ العثماني الذين اعتبروه «تاريخًا كارثيًّا» قضى على الأمم العربية ذات المكانة المرموقة، مثل مصر، وهذا الهجوم سمعته من بعض أساتذتي. على كل حال، فبُغيَتي هي إثبات أن التغيُّرات المعقَّدة التي أشرتُ إليها آنفًا يجوز أن تُنسَب إلى ما قبل الاستعمار تمامًا كما تُنسَب إلى ما بعد الاستعمار.

وحين نتكلم عن العلم الضائع، يجب علينا أن نتأمل طويلًا المعنى المقصود بكلمة «علم»؛ فهناك معنيان لهذه الكلمة سوف نتناولهما بالبحث هنا؛ **أولهما**: المعنى الذي تكوّن بعد عصر فوكو، والمقصود به أن «العلم» يرجع في أصل تركيبه إلى عوامل سياسية واجتماعية، وهذا النوع من العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بالعقلية التاريخية التي تعالج العلم التاريخي ومؤسساته الداعمة له على اعتبار وجود الحياة فيهما. وبعبارة أخرى: لا بد من توفر الظروف الملائمة التي تسمح بوجود هذا النوع من العلم، وعند انعدام تلك الظروف سيكون القول بأن ذلك النوع من العلم متوفرٌ ضربًا من الادعاء الفارغ.

ثانيهما: معنى «العلم» (منطبقًا هنا على علم الشريعة) عند المسلمين في العصور الوسطى؛ وهو عبارة عن الذاكرة التراثية التي تتكيف طبقًا للظروف

(٦) شكوى التاج السبكي من جهل الأتراك في «معيد النعم ومبيد النقم» تشبه عندي لحظات الإحباط التي تنتاب أهل العلم والفقه كلما فكروا في تجاوزات العسكر وأهل السياسة. وسواء كنا نتكلم عن الأتراك المماليك الذين حكموا مصر قبل وأثناء حكم العثمانيين لمصر والشام أو من تسميهم الأستاذة أميرة سنبل «المماليك الجدد»، فاستمرار الشد والجذب بين هاتين الطائفتين (أهل العلم والساسة العسكريين) في بعض بلاد المسلمين يستحق التأمل. (المؤلف).

المحيطة بها. ولا يعني ذلك أن «العلم» مجرد «معلومات»، بَيْدَ أن كلا الاصطلاحين بينهما علاقة على كل حال. وبين العلم والمعلومات كثير من الأمور المتماثلة، منها أن المعلومات هي نتاج العلم.

ومن ناحية أخرى، أستطيع أن أخبرك كيف تصل إلى تصنيف صحيح لبعض الأفعال (من ناحية الوجوب والحرمة.. إلخ) إنْ أنا امتلكت المقدرة والتفكير المنهجي اللذين يمكّنانني من الحكم على تلك الأفعال بالاستحباب أو الكراهية طبقًا لوجهة نظر معينة، مع مراعاة تأثير الظروف في الأفعال التي نحن بصدد الحكم عليها؛ فالظروف الاجتماعية والسياسية لها دور في تصنيف الأفعال بالوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، أما أن يُدَّعى أن تلك الظروف بعينها هي التي تخلق مبادئ الشريعة، فهذا سيكون فهمًا مبتدعًا للشريعة الإسلامية.

ومن أهم المبادئ الأساسية للمفهوم السني (وهو أشعري في غالب أحواله) للهداية الإلهية أو الشريعة: تشديدها على أن تكليف الإنسان بالعمل بالأوامر الإلهية يرتبط بوجود العلم بهذه الشريعة، وإذا لم يوجد مُقوِّم حاسم لمعنى ذلك الوجود، فيجب على المرء أن يبحث عن اعتراف شامل بموت الشريعة ممن ينتمي إليها. والنقاش في هذه النقطة لا أرى أنه يدور في حلقة مفرغة؛ **فالمسلمون وحدهم هم القادرون على تكييف شريعة الماضي مع حاضرهم، تمامًا كما فعل أجدادهم**، ولا يحق لنا أن نحكم بأنه لا يجوز لهم أن يقرروا ما هي الشريعة، ثم بعد ذلك نأتي لنندلي بدلونا في تقرير الكيفية التي كان يجب أن تكون عليها، ثم نختم ذلك بمحاولة إثبات موتها.

هذا ما لم يكن أحد يصرّ أن الأشاعرة ساووا بين نهاية المذاهب وفقهائها وبين نهاية الشريعة، ثم توقفنا عند كلامهم ظانين أنه فصل الخطاب في المسألة. ولكن كما أشرت سابقًا فلنا أن نتفق على احتمالية موت الشريعة من عدمها، على فرض أن أحدًا منا لديه السلطة النافذة في فرض تفسير واحد للموت والشريعة؛ وقد قام بذلك الحنابلة عندما حاولوا إثبات وجهة النظر المناقضة (بأن الشريعة ليس لها أن تموت)، وذلك بالتنظير عن الحياة الإنسانية قبل وجود الوحي وبعد وجوده، وحتى عن المرحلة الفرضية لفتور الشريعة؛ فلم يتركوا لنا أي أداة للحكم سوى الاحتكام إلى الحجج والحجج المضادة، وهذا أمر يعسر ضبطه.

قد يأتي منظورنا (الأقرب في يقينه إلى حال اليقين اللاهوتي) ونحن سجناء العصر الحاضر بما يبدو حجة قوية: فطبقًا لهذا المنظور، من الواضح أن المعرفة في العالم الذي نعيش فيه (ما بعد فوكو) هي معرفة واحدة، وبما أني لا أعيش في جزيرة منعزلة عن العالم فلقد وجدت نفسي متأثرًا بمعنى العلم والتاريخ كما نظّر له فوكو. ارْجِع الآن إلى التعريف الإسلامي للعلم: **الذاكرة التي تكيفت مع الحاضر**، وستجد أن الرأي المقابل لرأيي كالتالي: هل ذلك يعد تكرارًا لما قاله فوكو (يعكس تأثيره إذ هو السابق وأنا اللاحق؟) وليست عندي القدرة على الدخول في مثل هذا النقاش؛ لأن الدعوى المراد ردها غير قابلة للنقض؛ ولذلك سأتفرغ لاستكمال شرح وجهة نظري.

فيما يتعلق بالمفهوم الإسلامي للعلم، نجد أنه لا يقع في المبالغة في أهمية الاعتبارات السياسية في تقييمنا للعلم، وهذا أمر في غاية الأهمية؛ إذ إن الشريعة يُنظر إليها من الخارج (من السياسيين والنخبة التي تعلمت بالغرب) على أنها عقبة، ومن وجهة نظر هؤلاء من الضروري أن يُحكَم عليها من الخارج، والخارج وحده. ننسى مؤقتًا أن الضغط السياسي والاجتماعي الذي عانته الشريعة في الماضي هو أحد الظروف التي كان يلزم على الشريعة في العصر الحديث التعامل معها بوصفها جزءًا من الأسئلة التي تلتزم الشريعة بالإجابة عنها. ثم يعود هذا القول بانتهاء صلاحية الشريعة ليُبتنى على التغير الذي شمل هذه الظروف الاجتماعية والسياسية نفسها، بل يُحْكَمُ في الوقت نفسه على ماضي الشريعة بعدم الوضوح أو بدرجة من التناقض. إن هذا الحال الانتقائي هو الذي يدفعني إلى التمسك بأن الشريعة كعلم يجب أن يُنظَر إليها على أنها علم يُكيِّف حسب الظروف وليس علمًا تنفيه الظروف، ومن ثَمَّ فإن القول بأن علم الشريعة علم مفقود أمر يرجع إلى مُعْتَقِدِي هذا العلم وليس إلى المراقبين له. (وأكرر مرة أخرى: ليس المقصود أن العوامل الاجتماعية والسياسية لا تؤثر في هذا العلم، إنما المقصود أن دور هذه العوامل في إيجاد هذا العلم أو جعله متوفرًا قد يكون مبالَغًا فيه).

وفي سياق متصل، إذا افترضنا أن الشريعة قد تُفهَم عن طريق ممارستها ـ والمقصود المشاركة في إصدار الفتاوى للحياة اليومية ـ فسيتضح المقصود

من وراء ذلك. فليس لي ولا للأستاذ حلاق الحق في أن نحكم على هذا الأمر على اعتبار أنه مجرد أمر بسيط يتعلق بتاريخ الفكر؛ فكيف لمن لم يكن مجتهدًا فضلًا عن أن يكون فقيهًا مثلي أن يشارك في نقاش حول اندثار الاجتهاد من عدمه، وحول صلاحية أخذ هذا الاجتهاد كمقياس لقوة الشريعة من ضعفها؟! ففي الماضي لم يكن لأحد أن يشارك في هذا النقاش إلا من كان فقيهًا مشتغلًا بهذا العلم، أو على الأقل ادعاءً (بالممارسة، وليس مجرد استيعاب المفهوم) فهم ما يتضمنه الاجتهاد. ومقصودي أن المرء يجب عليه أن يُجهِد نفسه في التفكر عند إفتاء واحد من المسلمين في أمر يحدث له في واقع حياته، ولا بد للمرء من أن يعمل في هذا المجال عددًا كافيًا من السنين وعلى نحو متكرر حتى تُشحَذ ملكته في تحديد الظروف التي تؤثر في بعض الفتاوى. فإذا فُقِدَ ذلك كله؛ فهل هناك من سبيل للوصول إلى حكم مبدئي - له حظ من النظر - على حيوية الشريعة؟ وإجابة عن ذلك: فإن شبح الشوكاني (في سؤاله: من المؤهل للحكم على أحد ما بأنه مجتهد؟) يصر على أن ذلك غير ممكن. من له الحق في أن يقول لهؤلاء الذين يظنون أنفسهم مجتهدين: إنهم ليسوا مجتهدين، خاصة إذا لم يكن المرء بمجتهد على الحقيقة؟

وذلك لا يعني بالضرورة أن المجتهدين المشتغلين بالاجتهاد قادرون على الاتفاق على من هم أهل للاجتهاد ممن ليسوا بأهله كما هو ظاهر في الفصول السابقة. وليس ببعيد على الإطلاق أن تجد مثل هذا الاختلاف في وصف شخص على التعيين بأنه مجتهد في العصور الوسطى، ولكن الحكم في هذه الحالة منوط ببعض المعايير القابلة للمناقشة في إطار علم الرجل وخبرته. أما في واقعنا المعاصر، فيصعب الحكم على من يدَّعون الاجتهاد بأنهم ليسوا كما يدَّعون من غير أن يدَّعي المرء الاجتهاد لنفسه. فهناك فرق بين طرح قضية الاجتهاد للنقاش بين المجتهدين وغيرهم ممن ليسوا مجتهدين، وبين أن تخلع عباءة الاجتهاد عن أحد ما؛ كما فعل السخاوي مع السيوطي، على الرغم من أنهما اتفقا في مفهوم الاجتهاد، وشارك كل منهما بعلمه في المسائل العلمية التي تنتج مجتهدًا في نهاية المطاف.

وبعض معاصرينا يعتقد في نفسه امتلاك ناصية الاجتهاد، وإذا افترضنا

أن أصحاب هذا الزعم موهومون، (وهذا الاعتقاد حصيلة استنتاج غافل بأننا نعيش حالة نكران إذا لم يكن بمقدورنا إدراك موت الشريعة)، وجب أن يتصدى أحدٌ حاملًا عبء إيجاد تفسير للفارق العظيم في الإنتاج العلمي عبر القرون، وهي مهمة تفوق أي جهد فردي. وفي مقابل ذلك، إذا افترضنا أنه على الرغم من وجود المجتهدين إلا أن الشريعة ماتت؛ فهذا النوع من الموت فريد من نوعه.

لا يمكن الاستمرار في هذا النقاش إذا وُضعت شروطٌ مقدَّمة يلتزمها المجتهدون والعاملون في مجال العلم الشرعي؛ ولذلك يجب علينا أن ندعو هؤلاء المجتهدين والمشاركين في مجال العلم الشرعي إلى المشاركة الفعالة في النقاش حول قضية موت الشريعة والسماح لهم بعرض رؤيتهم عما يمثله الاجتهاد والعلم الشرعي. وهذا سيتبع بالضرورة بعض الاستفسارات المعرفية عن ماهية العلم، وعلائقه بالاختلاف، والجهل، وصحة دعوى بعينها من عدمها، وبعض المصطلحات الأخرى.

العلم والخلاف

كيف يتفق القول بموت الشريعة ـ متمثلةً في العلماء والمؤسسات وفي علاقة الشريعة بالمجتمع والحكومة ـ وما يحدث اليوم من تأييد العلماء والحكومات والمجتمعات لها؟ كيف يصح أن يُحكم على الشريعة بتوفرها وعدمه في آنٍ معًا، أو بموتها وعدمه في آنٍ معًا؟ هل الأمر مرجعه ببساطة إلى اختلاف وجهات النظر؟

إن الأشعري المشتغل بالقانون (الفقه) وعلم الكلام عليه أن يميز بين حيازة علم صحيح وحيازة علم متفق عليه أو منقول إليه؛ فقد أظن أن عندي العلم الصحيح في مسألة ما، ولكني أدرك أن هذا العلم الذي عندي ليس مُجمعًا عليه. وبناءً على ذلك، فمن الممكن أن يظن الأشعري أن غيره ممن يخالفه ليس على صواب، ولكنه في الوقت نفسه غير قادر على إقناعهم برأيه. وهذا المنطق عَصِيٌّ على النقد من خارج المذهب، إلا أن جميع التفاصيل والحجج العامة لهذا المنطق عرضة للأخذ والرد بين أهل المذهب. وبيان ذلك أن هذا الأمر الذي نحن بصدده ليس قائمًا على اعتقادات شخصية عارية من الحجة، يتيح لك أن تدخل فيه (المذهب)، ثم تناقش

أتباعه وتقنعهم بتغيير رأيهم، لا يمكن لأحد أن يفعل هذا من دون أن يكون من أهل المذهب.

إن مسألة تقسيم (الدارسين والمهتمين) بمثل هذه المسائل إلى من هم من أهل المذهب (العقيدة / الدين) ومن هم من خارجه ـ كما تطرقنا إليها في الفصل الثالث ـ قد تتسبب في سوء الفهم؛ ولذلك فهي بحاجة إلى مزيد من الإيضاح. وتلك المسألة بعينها تحمل قدرًا من الحساسية بين الباحثين في الدراسات الإسلامية في أمريكا وأوروبا. ولكن إذا وُضعت تلك الحساسية جانبًا يظهر اتفاق الناس على أن من لم يكن معتقدًا مذهبًا ما فهو معتنق لمذهب آخر، وعندما يشعر المرء بأنه غير مرغوب فيه لكونه ليس من أتباع مذهب ما، فلعلَّه يجد عزاءً في كونه من أتباع مذهب آخر؛ لأن ذلك أتاح له أن يدرك عمليًا أن هناك أمورًا لا يستطيع أن يتشارك فيها مع غيره ممن ليس من المذهب نفسه. وعلى أية حال، فإن إنكار ذلك الأمر ـ مُعلَّلًا بأن الحدود بين الأشياء ليست مستقرة، أو بطرح تعليلات أخرى ـ إنكارٌ يفتقر إلى البرهان.

إن المغزى الرئيس لموقف الأشاعرة يمكن أن يُفسَّر بطرائق مختلفة، ولنفرض أن شخصًا ما بنى موقفه على مبدأ تستوعب صحته كل الأزمان والأماكن (مثل: علم الرياضيات تجربة صحيحة لا يتطرق لها شك، أو غير ذلك)، وعلى الرغم من هذا فعدم اتفاق هذا الشخص مع من حوله في اتخاذ موقف ما أمر لا مفرَّ منه، إلا أن القيمة المعرفية لهذا الخلاف في أصله قيمة زهيدة. وهذا أمر لا يستحق أن نقف عنده، بل علينا أن نستمر في أن نظن ما نظن (معتقدين صحته)، وأن نؤمن بما نؤمن به، إن أمكنني استخدام تعبير الإيمان هذا الذي أخشى أن يُرْبِك بعض الباحثين (ولعل هذا حتمي مهما فعلت).

وعلى أية حال، إذا أعيتنا الحجة فعلينا أن نتساءل إن كانت تلك الحجج عييّة في ذاتها أم أن المعتقد الذي سيقت لإثباته ليس صحيحًا؟ نعم، إن المعرفة تتبدَّل؛ لا لمجرد مخالفة الآخرين، بل لأسباب أخرى مغايرة؛ فليست المخالفة تعني أن ما عندنا من علم ليس بعلم، أو أن العلم كله أمر نسبي يخضع لوجهات نظر مختلفة. إن العلم الذي عندنا ينطبق عليه وصف

العلم، وهو قابل للانتقال إلى الآخرين، إلا أن العوامل التي تتحكم في عملية نقله ليس بوسعنا التحكم فيها. وبناءً على ذلك، فأي تغيير يطرأ على العلم الذي عندنا يقتضي إظهار خلل فيما كنا نحسبه علمًا.

وكما بيَّنتُ آنفًا أن المخالفين ربما يكونون سببًا في تراجع الواحد منا عن رأيه بطرح حجج جديدة، لها من القدرة ما يجبر المرء على إعادة النظر في رأيه. إلا أن هناك عادة أخرى يقع فيها المرء عندما يشرع في الجدال مع خصمه، ألا وهي الجدال من غير (نية) تغيير الرأي، وهذا النوع من الجدال بُغيته الانتصار على الخصم وليس طلب العلم. إن أي جدال إذا آل إلى تغيير رأي المرء؛ فذلك إنما يحدث نتيجة التأمل في الحجج، بل وربما يتضمن الأمر إعادة النظر في أكثر من رأي أو في العقائد نفسها. فالتأمل وحده (وليس حجة الخصم) هو الذي يُحدث تغييرًا في الرأي، وليس ذلك تقليلًا من شأن المخالف؛ إنما يستحيل أن يدخل المجادل في نقاش طامحًا إلى أن يساعده خصمه على الوصول إلى رأي يخلو من التناقض. إن الوصول إلى رأي لا تناقض فيه واجبٌ يتحمله الفرد وحده.

إن حدود «العلم» المتيسر تحصيله أوسع دائمًا من حدود العلم «القابل للمشاركة» مع الآخرين، وأدل دليل على ذلك: الخلاف على صحة «الاستحسان» في التراث الفقهي السني. إن الأحناف أدركوا أن مخالفة القياس الجلي ليس من السهل دائمًا الإبانة عنها، وفي المقابل نلمس انفعالًا في رد الشافعية على رأي الأحناف عندما قالوا: «من استحسن فقد شرّع»؛ ووجه ذلك أنه لا يُستساغ من الفقيه أن يقول إن الأمر على هذا النحو من غير بيِّنة أو برهان. ورأيي أن الذين يدَّعون أن علم الفقه يجب أن يُبسَّط وأن يُعرَض على الآخر ـ فقيهًا كان أو غير فقيه ـ ليسوا بفقهاء في حقيقة الأمر. إن المصطلح الذي نستعمله للدلالة على القدرة على ممارسة العمل الفقهي هو الفقه (ويعني مَلَكة الفهم)، وتلك المَلَكة هي أقرب إلى الخاصية الفنية منها إلى الغزارة العلمية. وهي موجودة عند الفقهاء وغيرهم بدرجات متفاوتة، إلا أن هناك بعض المواقف التي يكون فيها استنتاج الفقيه سابقًا على بيان حجته، أو يفتقر استنتاجه إلى البيان المفصَّل له في الأساس ـ على الأقل من وجهة نظر غير المتخصِّصين من خارج دائرة العلم الفقهي.

إن المجتهد لا يَعُدُّ حقيقة الالتزام المحدود للشريعة حائلًا دون الاشتغال بالاجتهاد؛ فليس ببعيد أن ينتشر الجهل بل ويعم، وليس ببعيد أن يكفر الناس بالله، أو أن يؤمنوا بأن النبوءات مجرد مرض عقلي، إلا أن ذلك لا يمنع من الاستمرار في الاجتهاد، وجعله مبذولًا لطُلابه. وصحيح أنه إن كفر الناس بالله وبنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)، فلا يصح أن يقال: إن الشريعة حية عند الناس. إن وجود العلم بالشريعة لا ينشأ من كثرة أو وجود ظروف اجتماعية وسياسية ملائمة لوجوده. إن الهجمات الاجتماعية والسياسية النوعية على مبادئ الشريعة تؤثر تأثيرًا سلبيًا في فهم وتطبيق الناس لهذه المبادئ، ولكن من دون أن تستمر هذه الهجمات مدةً طويلةً تسمح بوجود انفصال قائم بين المرحلتين (ما قبل الهجمات وما بعدها) ـ سيكون من المبالغة القول: إن مبادئ الشريعة أصبحت غير مفهومة وأنها مستغلقة على أذهان الناس. ففي نهاية المطاف، هناك نقطة يتوقف الاجتهاد عندها في سياسة حياة الناس، ولكن «العلم» بالشريعة قائم متاح من دون تلك النقطة.

وهذا الرأي الذي عرضتُه لك الآن يبقى هدفًا سهلًا للرَّمْي بالظلامية الدينية، أو أنه خلط بين الدين والعلم، أو أنه ـ طبقًا لنظرة ماكس فيبر في حدوث التوتر بين التديُّن والعالَم ـ استخدام للعلم في تبرير الفشل في فهم العالَم كما هو على حقيقته[٧].

ومهما يكن الأمر، فإني أشدِّد على أن هذا النقاش مقيّد؛ لأن هناك أكثر من فهم واحد لمعنى العلم. فالمشتغلون بالفقه السني (على الأقل من المنتمين إلى المذهب الأشعري) «يعيشون» في عالم تملأ فكرة المرجعية جميع أنحائه، حيث للواحد منهم أن يدّعي الاجتهاد، ويأتي الإقرار من الآخرين له بذلك عاجلًا أو آجلًا. فكيف يتفق القول بموت الشريعة وإيمان فقيه معاصر بأنه وصل إلى درجة الاجتهاد، وصار له أتباع كثيرون، بل وتأييد مؤسسي وحكومي لفتاواه «غير الرسمية»؟

(٧) Max Weber, *Essays in Sociology*, eds. Hans Gerth and C. Wright Wills (Oxford: Oxford University Press, 1946), p. 328.

الآراء الصحيحة

ما المعيار الذي تُقاس عليه المقدمة القائلة: «العنصرية» تجاه المسلمين في المجتمع الأمريكي ظاهرة واقعة لا شك في وجودها؟ هل من حق رجل عاش في الولايات المتحدة عدة عقود وقاسى العنصرية مرارًا أن يقول: إن العنصرية تجاه المسلمين ينبغي أن يُنظر إليها على أنها ظاهرة واقعة؟ أظن أن ذلك يبدو معقولًا، ولكن هذا لا يعني أن أغلب الأمريكيين لديهم نزعة عنصرية، أو أنهم عنصريون تجاه المسلمين. وما المهم في أن يكون الأغلبية عنصريون، أو أنهم يتعاملون مع المسلمين بعنصرية ظاهرة أو خفية أو غير ملموسة على الإطلاق؟ إن العنصرية واقعة ملموسة لمن عاشها، ولا يضير ما تُقرُّه الكتب أو ينطق به علماء الاجتماع.

إن الدفاع عن هذا القدر من التباين (المجتمعي) ربما يكون وسيلة للأنوية (مذهب الأنا). ومقصودي أن هناك درجاتٍ ومعانيَ مختلفةً للصحة في قولي «الآراء الصحيحة»، فقد يبدو من الوضوح بمكان أنه ليس هناك وجه للمقابلة بين قوة أو ضعف العنصرية، وقوة أو فتور الشريعة، ولكنهما يتقابلان من ناحية أخرى. وخلاصة ذلك: أنه إن كان المعيار الذي نقيس به حقيقة الشيء هو وجوده الملموس من دون النظر إلى هل هذا الوجود مُجمَعٌ عليه أم لا؟ فلا غرو أن يتغير حكمنا بالصحة أو نقيضها من واقع التجربة الشخصية.

وهناك عوامل أخرى لها القدرة على تغيير الحكم الشخصي على أمرٍ ما بالصحة أو عدمها؛ فعلى سبيل المثال: إذا تغيرت الظروف التي لابست سؤالًا ما، فذلك يستدعي إما إعادة النظر في السؤال أولًا وصياغته ليتناسب مع تغير الظروف، أو إعادة النظر في الجواب بعد حدوث ذلك التغير. والمرء يغير رأيه من آنٍ لآخر حسب تغيُّر الأحوال، ولنا أن نتساءل والحالة هكذا: هل يوجد أصلًا ما يسمى بـ «العلم»؟ إذا كان الخلاف مع الغير لا يناقض (وجود) العلم فهل الخلاف مع النفس يناقضه؟ وللإجابة عن ذلك علينا أن ننظر في مسألة «التسليم للخصم» أو رعي الخلاف.

رعي الخلاف

هذا مصطلح للمالكية، وهو يعني اعتبار رأي المخالف في المسألة، ويُنسب الفضل في ابتكار مبدأ «**رعي الخلاف**» إلى مالك بن أنس (ت ١٧٩/ ٧٩٥). وهو يعني في الجانب التطبيقي: أن يتبنى الشخص رأيًا كان معارضًا له قبل ذلك. وظاهر هذا المبدأ يحوطه الالتباس؛ إذ ما معنى أن يدخل المرء حلبة جدال تكون له فيها الغلبة، وبعد ذلك يرتد على عقبيه معلنًا صواب خصمه الذي دحض حجته سلفًا، وأنه مستعد لتبنِّي رأي خصمه في المستقبل لسؤال أجاب عنه برأي مناقض للرأي الذي تبنّاه آخر الأمر؟ هذا يبدو تناقضًا.

كان التفسير والدفاع عن ذلك المبدأ مهمة رئيسة لفقهاء المالكية، وأخبر الونشريسي (ت ٩١٤/١٥٠٨) أن عددًا من فقهاء المالكية قدموا تفسيرات ودفاعات شتى عن هذا المبدأ[8]. وقد سأل طالب من غرناطة ابن عرفة (ت ٧٠٠/ ١٣٠١) في تونس عن ماهية مبدأ «رعي الخلاف»، وكذلك فعل الشاطبي (ت ٧٩٠/١٣٨٨) عندما أرسل إلى معاصريه في فاس وتونس يسألهم عن رأيهم في معنى ذلك المبدأ. وفسّره بعضهم بأنه استعمال حجة الخصم حتى يتسنَّى للواحد ردها، وبتعبير آخر: إن هذه الإحالة ليست على حقيقتها لحجة الخصم، وإنما المقصود منها إظهار استعداد المجادل لفهم رأي المخالف، فإما أن يتبنَّاه (ويصبح رأيه في هذه الحالة) أو يَرُدَّه (والإرجاء هنا يكون في مرحلة التأمل لكلام المخالف، إلا أنه لا يتخطى تلك المرحلة).

وفسَّره آخرون بأنه قبول لرأي المخالف في ظروف محددة، وذلك بعد تغيُّر السؤال الذي وقع فيه الخلاف ابتداءً تغيرًا يجعل منه سؤالًا آخر. ولنضرب مثلًا لذلك: الفقيه المالكي يرى عدم صحة الزواج الذي انعقد على شروط غير منصفة تُمنَع فيه المرأة مهرها، ولكن عندما يُعقَد هذا الزواج، ويُسأل الفقيه نفسُه بعد خمسة وعشرين عامًا: هل لتلك الزوجة حق في الإرث (بعد فتواه بفساد هذا الزواج من قبلُ)، فتجده أجاب بوجوب إعطائها

(٨) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب** (الرباط، المغرب: وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية، ١٩٨١)، ج ٦، ص٣٦٨ ـ ٣٨١.

نصيبها من الإرث؛ معلِّلًا ذلك بأن الزواج قد وقع، ويكون منع الزوجة إرثها ظلمًا لها، مع أن هذا الزواج في أوله بُنِيَ على ظلمها.

والمالكيون الذين يدافعون عن هذا المبدأ مُقِرُّون بكونه يمثل تحدِّيًا. ووجه ذلك عندهم أن المرء إذا أراد أن يدخل قريةً لها طريقان، فعليه أن يختار أحدهما، ولا يستطيع أن يسير في كليهما في آنٍ معًا. ومن ثَمَّ؛ فلا يمكن أن يُفسَّر هذا المبدأ بأنه تعليق للحكم الشرعي في حالة وجود طرق مختلفة يمكن السير فيها جميعًا لبيان الحكم. وهذا النقاش له فوائد عدة؛ **أولها**: على المرء التزام الحيادية التامة عند اعتبار الدليل حتى يُحكَم على تلك الأدلة. ولا يجوز لأحد أن يدَّعي اليقين وهو خاوٍ منه، أي أنه لا يَجْمُل بالمرء أن يحكم على الأدلة بالصحة أو الفساد إلا إذا كان مؤمنًا بذلك في قرارة نفسه. وقرين ذلك: ليس للمرء أن يعتاد الشك في رأيه على الدوام.

الفائدة الثانية: يجب على المرء أن يميز بين الأسئلة التي تبدو متشابهةً ولكنها في الحقيقة مختلفة فيما بينها. إن ترغيب الناس في إبرام عقود فاسدة، ثم قبول بعض النتائج المترتِّبة على تلك العقود بعد وقوعها لا يعد تناقضًا؛ فدَوْر القانون في المجتمعات لا يقف عند حدود ضبط الأمور قبل حدوثها، بل يتعدَّى ذلك إلى ضبط ما يترتَّب على تلك الأمور بعد وقوعها. والمالكية ليسوا وحدهم في قبولهم للحكم على أمر ما بحُكمين مختلفين تبعًا «للمرحلة التي يمر بها هذا الأمر». على سبيل المثال: إن كان هناك من يبحث عن الماء للوضوء ولكن تعسَّر عليه وجوده وتيمَّم بدلًا منه؛ فلهذا المصلي أن يقطع صلاته إن وجد الماء إذا كان في بداية الصلاة فقط، أما إذا توفر الماء وهو على وشك الانتهاء من صلاته، فليس له أن يقطعها ولا يُطالَب بذلك. وهذا الحكم يعتمد في إثباته على القاعدة الفقهية التي تقول بأن الحكم الفقهي يتوقف في إصداره على مرحلة الفعل (الحكم على الفعل في ابتدائه مغاير للحكم عليه في انتهائه).

وأهم فائدة هنا: أن اتِّباع منهج «رعي الخلاف» مَرَدُّه اعتبارات معرفية وليس سببه الخلاف البراغماتي؛ فليس الأمر أن المالكيين عليهم أن يبحثوا عن مبرر لمطابقة فقههم لمقتضى الحال، فهم يعتقدون أنهم في غنى عن

ذلك. هم يعتمدون في ذلك على حقيقة معرفية؛ هي المعرفة التامة بمن صح قوله في السؤال الذي سبق (عن صحة أو فساد الزواج المعقود من غير مهر)، ويستمر تبنِّي ذلك الرأي إلى أن يظهر ما يفيد بضرورة اعتماد القول الآخر، وهذا يحمل في طياته تقبُّلًا جزئيًا لرأي المخالف لحل الإشكال الواقع، وإلا لما جاز تبنِّي الرأي المخالف.

وعلى الرغم من القيود التي يفرضها اتّباع هذا الرأي على الفقه المالكي، فإنه يطرح بعض الأفكار المتعلقة بماهية الشريعة وما هو خارج عنها. إن توفر المبادئ الإلهية والعلم بها كما يفسره الفقهاء يتطلب: (١) نوعًا من الالتزام من جانب المسلمين وتَمَثُّلًا للقيم المغروسة في فتاوى أولئك الفقهاء، (٢) كما يتطلب هذا التوفر للمبادئ الإلهية أن تكون على مسافة من السلوك الاجتماعي؛ لأن هذه المبادئ تأخذ أدوارًا متعددة في الحياة المجتمعية، منها أنها قد تكون وقائية وتنظيمية وإصلاحية أو تحسينية.

إن المذاهب الأشعرية لا تَعتبِر أن هناك تأثيرًا للمعايير الاجتماعية في حد ذاتها عند غياب الفقهاء؛ فإجماع العوام إما أن يكون جزءًا من إجماع فقهي مُلزِم أو لا، وفي كلتا الحالتين فلا يُعوَّل عليهما عند خلو الزمان من الفقهاء.

يقول الزركشي (ت ٧٩٤/ ١٣٩٢)[٩]:

> إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد لا عبرة به؛ لأننا إن لم نعتبرهم في انعقاد الإجماع منعنا إمكان وقوع المسألة، لأنه لا يجوز خلو الزمان عمن يقوم بالحق؛ وإن اعتبرنا قولهم منعنا أن إجماعهم ليس إجماعًا شرعيًا.

يؤكد الزركشي في هذه المقولة المختصرة والمعقدة على أن إجماع العوام لا يحل محل إجماع الفقهاء (وهو في أثناء ذلك يخلط بين رأي الأشاعرة والحنابلة في فتور الشريعة)، وتلمس في كلامه اعتبارًا محدودًا للعادات الاجتماعية عند الفقهاء. وتتطلب دراسة تلك المسألة بسطًا ليس هذا

(٩) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط**، تحقيق عبد الستار أبو غدة (الكويت: وزارة الشؤون الدينية، ١٩٩٢)، ج ٤، ص٤٦٥.

محله. ويكفينا هنا القول بأن الحياة الاجتماعية تعد أمرًا أساسيًّا في الاجتهاد الفقهي إلا أنها لا تتحكم فيه، والحياة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية ستبقى هي الدرع الحافظ للشريعة كما يؤمن بذلك بعضهم، ولكن لأن الحياة الاجتماعية قاصرة عن عكس الأوامر الإلهية في كامل حُلَّتها يجب حينذاك التوفيق بين عادات الناس والشريعة.

العلم والجهل

علم الإنسان بالعالم من حوله محدود، ولكن ذلك لا يجدُر به أن يكون مُثبِّطًا إياه عن الاستزادة في طلب العلم، أو أن يقنط من طلبه حتى يُعرِض عنه بالكلية. إن العلم في التراث الفكري الإسلامي في رأيي يتَّسِم بالاعتدال في نظرته إلى محدودية القدرة الإنسانية على التعلُّم، كما أنه يتَّسِم بنوع من تبجيل الماضي، وتعظيم الإله الذي خلق العالم الطبيعي، ويرفض رفضًا قاطعًا أن يكون الإنسان متحكمًا في تصريف أمور البشر (ومن ثَمَّ فهو شاكٌّ في فكرة زيادة الموارد إلى أقصى حدٍّ لها).

وعلى حدٍّ علمي، ليس هناك في التراث الإسلامي ما يعادل تصوُّر الطبيعيين المعاصرين للعلم، الذين يؤكدون على أن البناء الأساسي للعلم في العالم ـ بما في ذلك البشر ـ قد تم بوساطة التطور العلمي الناجح، ودور الإنسان ما هو إلا ملء الفراغات الناقصة. وتصوُّر الإسلام للعلم أيضًا يختلف في طبيعته عن تصور ما بعد الحداثة، الذي يجزم بعدم إمكانية العلم ـ علم الإنسان وعلم الطبيعة ـ لما في ذلك العلم من قصور، وإمكانية اعتبار جميع الآراء المتعلقة بالظاهرة التي تحت البحث «صحيحةً». إن التصور الإسلامي للعلم المخالف للتصورين الماضيين ليس غريبًا على الفهم الشائع لمفهوم العلم في حياتنا اليوم، إلا أنه يختلف عنه في صور مهمة. إن دراسة المفهوم في التصور الإسلامي لا يجوز لها أن تهمل الوحي الإلهي، وهذا التصور للعلم سيسمح بدخول بعض الأمور المعرفية الأساسية التي لا تتفق مع الفهم المعاصر للعلم.

إن النقاش الذي دار حول فتور الشريعة في العصور الوسطى قد انتهى؛ فمن جانبٍ، كان الأشعرية قد استسلموا للتصرف الإلهي المطلق في مصير البشر، فيما هو كائن وما سيكون، إلا أن ذلك لم يورِّثهم التثبيط. ومن جهة

أخرى، فقد وُلد رأي آخر بعد اعتبار العقل المرجع في هذه المسألة على يد المعتزلة. وفي كلتا الحالتين، يبقى العلم الإنساني محدودًا. والعلم هو بحق ليس إلا اتخاذ أفضل المواقف الممكنة، ولكنه محاط بأنواعٍ من غياب العلم وصور من الجهل. والتجربة العملية في نهاية المطاف قد تَدُلّنا على أن العلم والظن ما هما إلا وجهان لعملة واحدة.

وقد يختار الفقيه لأسباب فقهية وأخلاقية غضَّ الطرف عن بعض المعطيات المتاحة حول السؤال المطروح ويعتبرها غير ذات صلة بموضوع السؤال؛ وفي هذه الحالة يسوغ الخلاف بين الفقهاء. مثال ذلك: كون الرجل زوجًا لامرأة حامل يجعل منه الأب الافتراضي لهذا الطفل الذي في بطنها طيلة مدة الزواج، وإذا سئل فقيه عن صحة هذا الافتراض في حالة (رفض ذلك الزوج كونه أبًا لهذا الطفل، أو أنه اتهم زوجته بالزنا)، وبفرض أن الأدلة التي في أيدينا غير قاطعة (ولْنَقُلْ: قبل ظهور تحليل الحمض النووي)؛ فإن الفقيه سيطلب من الزوج اللعان، الذي من شأنه أن ينهي هذا الزواج؛ إذ يحرُم على الزوج بعده استمرار علاقة الزواج من تلك المرأة أو الزواج منها مرةً أخرى. وطلب اللعان قد يحدث مع وجود طرائق أخرى (للتدليل على بُنُوَّة الطفل)، إلا أنها بالتأكيد لا ترقى إلى مرتبة تحليل الحمض النووي، وهذه الطرائق الأخرى تعطينا احتمالات حول كينونة والد الطفل، إلا أنها ليست قاطعة بذلك. وفي مقابل ذلك، فإن الأدوات الحديثة التي تعطي أدلة جازمة تقدِّم حلولًا جديدة للفقيه، وبناءً عليها سيقرِّر استخدامها أو عدمه. أما في حالة عدم توفُّر ذلك النوع من الأدلة القاطعة، فلم يبقَ سوى افتراض أُبُوَّة الرجل للطفل، مع إعطاء الزوج الحرية في إنهاء عقد الزواج.

أما مع وجود أدلة تحليل الحمض النووي التي تُثبِت إلى حدٍّ كبير نسبة الابن إلى أبيه؛ أصبح أمام الفقيه حالة جديدة، وهو الآن بالخيار: فإما أن: (أ) يستخدم هذه المعرفة المتاحة (وجود إمكانية تحليل الحمض النووي)، ويدع اللعان للحالات التي لا يمكن أن تُستخدم فيها هذه المعرفة، أو (ب) يصر على الرأي القديم بعدم وضع العلاقات الاجتماعية تحت طوع البحث العلمي المتغير، وهو في تلك الحالة غير مستفيد من بعض المعطيات المتاحة التي تعد نوعًا من أنواع العلم في العصر الحاضر.

وفي أغلب الأحوال، إنَّ أعلى سقف للفهم الإنساني هو ما يتعلق بالأمور الأخلاقية والقانونية، أما الأمور التي يتصادم معها، فعليه تقديم البينة على عقلانيتها/مصداقيتها. إن الفقيه يحتاج إلى عصارة ما أنتجه العلم في الأحياء والفيزياء، إلا إذا كان الفقيه يؤمن بأنهما في طور التدهور، فالظواهر الطبيعية ـ على سبيل المثال ـ تستطيع الفلسفة الطبيعية ذات الخمسمئة عام أن تفسرها بدرجة أدق. والأمر نفسه ينطبق على الاستفادة من الأبحاث العلمية في القضايا الجنائية. وعلى هذا، إذا لم يكن بإمكان المرء استخدام أصح ما يقوله العلم الحديث في مسألة من المسائل الفقهية، فهو لا يكون مؤهلًا للإجابة عن هذه المسألة. إن العلم يتغير، وليس لنا سوى اتباع الأفضل في أي وقت وأي مكان.

الشريعة وقوانين الطبيعة

العلم الإنساني إذًا ليس إلا أحسن المتاح للبشر ـ وهو نوع من الجهل في كل الأحوال ـ أو بعبارة أخرى العلم الإنساني هو أقرب ما يمكن للإنسان الوصول إليه مقارنة بما لا يمكن له أن يصل حقًا إليه. وطبقًا لاعتبارات متعددة؛ فعلى الشريعة أن تتكيف مع ظروف العلم الإنساني في أي زمان. ومن صور تعاملها مع هذا العلم قيامها «بتحييده» كما أوضحتُ آنفًا، عندما تفرض الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية عدم الحاجة إليه. ومن العجب أن ذلك يعد الاستثناء الوحيد؛ لأن الشريعة في أغلب الأحوال لا تتوقف عند استخدام العلم المتاح أمامها، بل تتكيَّف معه.

على الأرجح أنه من الإهانة لعلماء (العلم المادي) في حياتنا المعاصرة عقد أي مقارنة بين الشريعة وعلم الطبيعة التجريبي الثابت والأعلى عندهم، وهم لا يعاملونه باعتباره مجرد رأي يعتقدونه، وإنما بوصفه تعبيرًا عن الحقيقة الواقعة. ولكن يجب ألا يؤخذ الأمر على سبيل الإهانة إن كان الغرض من هذه المقارنة هو النظر في العلاقة بين نظام قائم على مبادئ أخلاقية وقانونية وبين ذلك العلم المادي وليس تقييم هذا العلم. إن السؤال الذي أطرحه هنا هو: كيف يتأثر المتخصِّصون في استنباط مبادئ الشريعة بالأفكار العلمية السائدة في وقتهم؟

وهناك نماذج من الفقهاء قد توضح هذه المسألة؛ فالقرافي (ت ٦٨٤/

١٢٨٥) مثلًا كان مهتمًا بأساسيات العلم المادي، طالبًا فوق ما يحتاجه الفقيه؛ ليجيب عن أسئلة متعلقة بالفيزياء والبصريات، والأوهام البصرية في الأرض والفضاء في كتابه **الاستبصار**. فهناك اهتمام (من جانب الشريعة) بمواضع النور والزوايا التي من خلالها يمكن ملاحظة الأفق والمظاهر الكونية لتأثير ذلك في إقامة الشعائر؛ فكثير من تلك الشعائر مرتبط بتوقيتاتها، كتحديد جهة القبلة ومعرفة وقت الصلاة، إلى غير ذلك مما يتطلب معرفة الوقت أو المكان أو يكون له أثر في سلوك العابد عند معرفته.

وهناك نظائر لهذه المسألة؛ ففي سلسة المحاضرات التي ألقاها أحمد دلال في جامعة ييل، والمسماة بـ «**الإسلام، والعلم المادي، والتحديات التاريخية**» ـ أكد على العلاقة الوثيقة بين مسائل الفقه الإسلامي والبحث في العلوم المادية (كما أوضح ذلك مرارًا الأستاذ جورج صليبا)، وذلك مثل مسألة تعاقُب الليل والنهار (في تحديد أوقات الصلاة)، وتحديد الاتجاه الدقيق لمكة (حتى يتسنَّى للفرد أن يقف على أي مكان على سطح الأرض في الاتجاه الصحيح للقبلة)، وتقسيم السنة الهجرية (لتحديد أوقات فرائض بعينها كالصيام والحج). وهذه المسائل تشمل أيضًا معرفة الرياضيات؛ إذ استُخدم علم الجبر في الإجابة عن أسئلة الميراث (جميع أسهم الميراث كسور، محصلتها في النهاية واحد صحيح)، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومما يُعِين على فهم التغير الدائم في العلاقة بين الشريعة وهيمنة العلم المادي ـ أن يتجه البحث العلمي تجاه دراسة الظروف الاجتماعية للإنتاج العلمي، وعلاقتها بالبحث في علم الاجتماع القانوني. لا بد مثلًا من استغلال أفكار ستيفين شابين في كتبه عن العلاقة بين المعرفة العلمية وما يُعَدُّ حقيقة من الحقائق في زمان ما؛ حتى يتسنَّى لنا أن نفهم طبيعة تغيُّر العلاقة بين العلم المادي والشريعة على مدار الزمان. ومن غير مناقضة لهذا العمل التاريخي الواقعي في أغلبه، فإن فكرة تطابق الشريعة مع العلم المادي تطابقًا طبيعيًّا من عدمه ـ لا بد من أن تُرَدَّ ويُستبدَل بها فهمٌ أكثر تعقيدًا يأخذ في اعتباره أثر الإطار المهيمن الذي فرضه زماننا، إذ كل التفاصيل تنطلق من عالم التجربة وتخضع له. (كتاب **عصر العلمانية** لتشارلز تايلور).

وهناك التقاء آخر بين العلم الشرعي والعلم المادي، وفيه يكون

الفيلسوف الديني منوطًا به دراسة كيفية تأثير فهم الفرد للعالم من حوله في معتقداته الأساسية. وقد تطوَّع ابن رشد برحابة صدر منه للإجابة عن ذلك السؤال في كتابه **تهافت التهافت**، في رده على هجوم أبي حامد الغزالي على الفلاسفة. ويُنظَر إلى كتاب **التهافت** (خطأً كما يرى الجابري[١٠] على أنه محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة (ويشمل ذلك العلم المادي وأصول المنطق).

وفي الحقيقة، ربما لا يكون هناك ما يمكن أن يسمى توفيقًا بين الدين والعلم المادي؛ إنما الأمر قائم على وجود التوافق (في الواقع) من عدمه (تبعًا لوجهة النظر)، فكما أن الهجمات التي تصف الدين بأنه لا يلائم العصر الحديث لا تقنع المؤمنين بالتخلي عن إيمانهم من أجل أن يطلبوا الحق في العلم المادي ـ فكذلك محاولات التوفيق بين الدين والعلم المادي لا توقف العلماء الماديين عن استيائهم من الدين. وكثير في أمريكا الشمالية أصبحوا يفسِّرون ذلك على أن الأمر كله مَآلُه إلى اختلاف وجهات النظر.

غير أن ابن رشد كان له رأي مخالف بعض الشيء؛ فهو يرى أنه ليس هنالك ما يقال له: علم (صحيح) يمكن نقضه. وأكد في كتابه **فصل المقال** على المعادلة البسيطة التي تبيِّن أن الدين الحقيقي والعلم الصحيح لا بد من أن يتفقا؛ تلك هي: إذا كانت هناك معارضة بين ركن من أركان الشريعة وما يُقال عنه: علم مادي أو علم فلسفي، فإن الثاني باطل؛ وإذا تعارضت حقيقة علمية أو مبدأ علمي محض مع تفسير من تفاسير الشريعة، فإن الثاني باطل؛ فليس هناك تعارض أبدًا بين عقائد الوحي الأساسية والعقل الصحيح. ويحدد كتاب **التهافت** المَواطن التي تُشوِّش فيها التأويلات الفاسدة لكل من الشريعة والعلم المادي على التوافق بينهما. وفي هذا الإطار، جعل ابن رشد من نفسِه مُحكِّمًا يقرر ما الذي يجب ردّه في الشريعة والعلم المادي من أجل أن يحفظ انسجامهما. ويظهر أنه يميل إلى جانب الفلسفة أو العلم المادي طيلة الوقت، ولكن هذا يعد تبسيطًا لموقفه. مثال ذلك:

---

(١٠) طبعة محمد عابد الجابري بعنوان: **تهافت التهافت: انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

إن الفلسفة أو العلم المادي صادق في قوله إنه لا دليل على أن الخلق وُجِدوا من العدم، ومن ادَّعى أن الدين خالفهم فقد أخطأ.

إن الوحي صادق في أن الإله عليم بدقائق الأمور، ومن ادَّعى أن الفلاسفة عارضوهم فقد أخطأ؛ فلم ينكر الفلاسفة سوى أن الله يتجدَّد له علم حادث بتجدُّد الأحداث.

الوحي صادق في قوله بالحياة بعد الموت، ولكنَّا لسنا في حاجة إلى فكرة البعث في نفس أجسادنا، والذين قالوا: إن الفلاسفة قالوا خلاف ذلك قد أخطؤوا. (وغير بعيد أن الفلاسفة لم يتكلموا في هذه المسألة على الإطلاق).

من البدهيّ أن الفلسفة صادقة في أن العلة أصل في قوانين الطبيعة، من غير أن يكون للرب يد في كل حادث، ومن يظن أن الإيمان بالله يعارض ذلك، فهذا ضرب من السفسطة. إن الأنبياء إذا أُخبروا عن أمر من أمور الغيب، فهم إنما اختصوا بمزيد علم عن الطبيعة لم يكن لغيرهم، ولم يكن لهم أن يغيروا الطبيعة نفسها؛ ومن ثَمَّ، فإنهم يؤيَّدون بالمعجزات لما يعلمونه من قوانين الطبيعة مما لا يعلمه غيرهم (مثل الرجل الطائر عندما استخدم قانون الطبيعة الذي جهله معاصروه، ولا يُقال: إنه خالف ذلك القانون).

على الرغم من ذلك، لم يقدم ابن رشد معيارًا يميز بين صحيح العلم المادي من فاسده، وبإزائه لا تجد معيارًا نزن به صحيح تأويلات الشريعة من فاسدها. فالشريعة تعبر عن نفسها بالفهم الإنساني، الذي يظهر في أبهى صوره عند وجود العلم الصحيح. ولا يحصل الاستقرار في العلاقة بين الشريعة والعلم المادي إلا بتحرِّي أعلى مراتب النقد والنظر؛ حتى يصفو لنا عند الدراسة علم صحيح، ودين لا يعتريه تغيير.

والناظر في كلام ابن رشد يجده قد نأى بنا عن الأمور الدنيوية التي تضع لها الشريعة أُسسًا تنظمها، غير أن ذلك يترك علامة استفهام كبيرة عن مستقبل الشريعة، وستجد تلك العلامة متكررة في المسار الذي يتَّبعه ابن رشد. هذا المسار الذي يحافظ على المسافة بين القوانين التي تضبط السلوك الإنساني وقوانين الطبيعة، مع تحقيق نوع من الانسجام بينهما مع المحافظة على خصوصية كلٍّ منهما.

عواقب تَحُول دون اعتبار الشريعة عِلمًا ضائعًا

ذكر الأستاذ حلاق ـ من بين الحجج التي قدَّمها ليبرهن على موت الشريعة منذ ما يقرب من قرن ـ أن هناك عددًا من ألوان الاستدلال والبحث الفقهي باتت غير متوفرة لمن يدَّعون حمل راية الفقه السني في وقتنا الحاضر. والأمثلة التي ساقها حلاق ـ كما ذكرتُ آنفًا ـ تخلق مشكلة أكبر، تتمثل في الانقطاع والمراجعات التي تميز النشاط الفقهي الذي قام به النووي (ت ٦٧٦/١٢٧٧)، والسبكي (ت ٧٧١/١٣٦٩)، والهيتمي (٩٧٤/١٥٦٦)، وغيرهم. كل هؤلاء العلماء ومَن خَلَفهم من فقهاء الشافعية اجتهدوا عند الإجابة عن أسئلة الناس الواقعة في حياتهم اليومية. كما اختلف هؤلاء العلماء فيما بينهم في كثير من المسائل المتعلقة بالأصول والفروع. علينا أن نتذكر أن الاجتهاد ـ كما بيَّنتُ سابقًا ـ مَلَكةٌ، وليس مجرد جمعٍ للعلم؛ فهو سلاح ذو حدين عند استلاله للدفاع عن حياة الشريعة من باب كونها علمًا؛ ووجه ذلك أن هذا العلم يختلف النظر فيه باختلاف الناظر المشتغل به، فكيف إذا كان الناظر غير مشتغل به؟!

إذا قسمنا السؤال المطروح حول مصير الشريعة إلى أسئلة متعددة، فستتعدد النقاشات حول المنهج الذي استطاع أن يضبط الممارسات الفقهية المختلفة للفقهاء الشافعيين عبر العصور، وحول الطريقة التي ضبطت اشتغالهم بالاجتهاد، وأيضًا حول الطريقة التي ولَّدت قواعد السلوك الاجتماعي. إن حياة الشريعة ليست محصورة في توفُّر الاجتهاد، وإنما تمتد إلى مدى التزام العوام بهذا الاجتهاد (ولو جزئيًّا)؛ ولذلك فأي بحث يحاول أن يقيس حيوية الشريعة، عليه أن يُظهِر وجود التطبيق الفعلي للفتاوى التي يُصدِرها المجتهدون (مع الأخذ في الحسبان أن شريعة القرون الأولى قد حُفِظت وتوطَّدت في عادات عموم المسلمين). وهذا سيزيد الأمر تعقيدًا، ولكن لا بد منه قبل تأكيد القول بموت الشريعة بوصفها نظامًا قانونيًّا وأخلاقيًّا، وبوصفها أساسًا للعادات الاجتماعية.

إن استخدام القول بالانقطاع في بعض الممارسات الفقهية كدليل على نهاية الفقه لا يستقيم؛ خاصة أن البحث التجريبي قاصر عن معالجة جميع الممارسات الفقهية؛ لأن الإنتاج الفقهي اليوم خفي عن الأنظار، وغير تابع

لأنشطة الحكومات أو مراقَب من قِبَل مسؤوليها. ومهمة تقييم وجود هذا النوع من الممارسات الاجتهادية التي يقوم بها الأكاديميون المنعزلون وباحثو تاريخ الفقه الإسلامي ـ مهمة أصعب مما تبدو عليه. وتتجلى تلك الحقيقة عندما نعرف أن عمل الأكاديميين محصور في البحث عن «التاريخ» (بمعزل عن الاشتغال بالاجتهاد).

إن النقاش الذي يدور حول (اندثار ألوان النظر في الفقه والاجتهاد) يستلزم النظر في أمور عديدة؛ فإذا استطاع المرء أن يحدد بالضبط ما الذي يوصف بـ «الاندثار»، فهو في الحقيقة غير مندثر، وإن لم يكن المرء على بيّنة من ماهية هذا الذي يدّعي اندثاره فليس بمقدوره التيقُّن هل اندثر أم لا. إن ما نقدر على فعله الآن هو السؤال: ما الذي لا نستطيع أن نفهمه أو أنْ نصل إلى معرفته من الشريعة؟ (وهو ادعاء مفتقِر إلى الأمثلة، وتقديم أمثلة له أصعب مما يبدو). ونَخْلُص من ذلك إلى أن ماهية العلم المهجور غير معروفة كما يُدّعَى.

* * *

ما يقع عليه اسم العلم ليس هو الدعوى التي يدعى صدقها صدقًا كونيًّا أو شاملًا للعالم كله، كما أنه ليس ببساطة أمرًا شخصيًّا. وليس لأحد أن يؤمن بأن لديه علمًا بشيءٍ ما إلا إذا ظن المرء أن هذا العلم ينطبق على جميع أفراده، ولكن يبقى هذا الظن مجرد ادّعاء من صاحبه. لم يدرك ماكس فيبر ـ الذي يصح لنا الآن أن نشفق عليه ليقينه المفرط ـ إدراكًا كاملًا أنه كان واقفًا على أرضية واحدة مع الذين أجهز عليهم بقلمه ممن «رفضوا هذا العالم» (أي العالم المعاصر)[11]: لقد كان كلاهما يبني موقفه على فهم بعينه للعالم الذي نعيش فيه.

فإذا أمضى المرء حياته في البحث عما يتفق عليه الناس فلن يجد سوى أمر تافه أو أمر مجرد. وإن بقيتَ على ذلك المنوال، فلن تُحصِّل علمًا. وإن ظننتَ أن العلم كله أمر شخصي أو أن تحصيله يعتمد على المنظور الذي

(١١) ويعني بهم الهنود والعرب وغيرهم ممن نزع منزعًا صوفيًّا أو روحيًّا لاعقلانيًّا في كلامه عن تطور المعارف وطبيعتها في العصر الحديث. (المؤلف).

يستخدمه المرء، فالذي أستطيع أن أقوله لك: إنك ستتعب. نعم، سيبقى العلم محافظًا على أصله وطابعه الذاتي إلا أنه سيظل متاحًا للآخرين في الوقت نفسه. العلم بالشريعة في هذه الخاصة كغيره من المعارف، ولا أظن أن أيًا من المعادلات التي طرحها فوكو لتأكيد دعواه ستحل هذه المسألة (مع احترامي وتقديري لفوكو وعقليته الفذة).

الفصل العاشر

تفسير متجدد

لقد تأثرت لغة هذه المناقشة الأخيرة ـ التي تناولت وضع الشريعة في العالم المعاصر ـ بالعصور التي جعلت هذا النقاش نفسه ممكنًا. إن أحد العوامل المهيِّئة للنقاش الحالي هو أنه يُسلِّم بفرضية أن هذا النقاش لا ينتهي وأنه يخضع باستمرار للجدل حوله. كثيرًا ما يتمادى عدد كبير من علماء الإسلام في الحديث بطريقة أكثر أريحية عن «التأويل» بوصفه جوهر الشريعة في الإسلام. وربما تصف هذه اللغة أيضًا الخلافات والنقاشات التي تدور حول أنظمة قانونية أخرى أو تلك المتعلقة بالنظرية التشريعية (إنني أفكر في النظم القانونية الأنجلو أمريكية، كما تناولها كتاب هربرت ليونل أدولفوس هارت *Concept of Law* وكتاب دونالد دووركين *Matter of Principle and Laws Empire*)[1]. وحقًّا، يختلف تقييم المدى الذي يُنظر فيه إلى التفسير باعتباره الحقيقة المركزية الأكثر الأهمية في عملية تطور القانون الأمريكي، كما أن دلالة وقيمة تفسيرات هذا القانون تتغير هي الأخرى. فعلى سبيل المثال: بينما يُقر دووركين بوجود التفسيرات الجيدة والتفسيرات الفاسدة للقانون الأمريكي، إلا أن اعتقاده في سلامة النظام القانوني الأمريكي يقوده إلى القول بأن النظام تطور في مجمله من خلال تفسيرات جادة معقولة لمبادئه الأساسية. ولا يكاد يتفق القاضي أنتونن سكاليا (في محاضراته Tanner Lectures التي نُشرت باسم *A Matter of Interpretation*)[2] مع كثير من الآراء

(١) H. L. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1997), and Ronald Dworkin: *A Matter of Princple* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), and *Law's Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

(٢) Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation*, ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

الرئيسة التي يتبناها دووركين في قراءته للقانون الأمريكي ومشاركته فيه، حتى إنه (أنتونن سكاليا) وجّه وابلًا من الازدراء والسخرية لهذا الاتجاه الذي يرى «التفسير المتجدد» للقانون ممارسة مشروعة يضطلع بها القضاة المشاركون في النظام القانوني الأمريكي بغية التأكيد على استمرارية وديمومة النظام القانوني مع الالتزام بنص هذا القانون. وترى وجهات نظر معارضة ضرورة أن يُقرّ كلٌ من دووركين وسكاليا على أن هناك قانونًا يضبط فهم المشاركين في تفسير القانون يحدد ما يمكن أن يكونه القانون وما لا يمكن أن يكونه. وهذا العالم الذي يدور فيه النقاش حول القانون وتفسيراته المتجددة هو نفسه العالم الذي يشهد الخلاف حول بقاء الشريعة أو موتها. إنه العالم الذي من المحتمل أن تكون الشريعة قد خضعت من خلاله للتفسير الدائم إلى الدرجة التي وصلت فيها إلى الفتور.

إن المسألة التي أطرحها لا ترتكز حول ما إذا أمكن للقضاة الأمريكيين والمحامين وفقهاء القانون أن يتفقوا على مدى كون القانون في مجمله تفسيرًا؛ لكن ما أود التأكيد عليه هو اعترافهم أو اضطرارهم للاعتراف بمرجعية التفسير باعتباره يبين ماهية القانون أو بما أصبح القانون عليه، ويجب على علماء الشريعة الإسلامية (هكذا يُلزمنا البعض) استخدام نفس هذه اللغة في نقاشاتهم. حسنًا، هناك مجال يمكن من خلاله إطلاق كلمة التفسير على النشاطات الرئيسة المتعلقة بمسائل تطوير الشريعة الإسلامية وتطبيقها طبقًا للفقهاء السنّة في القرون الوسطى، إلا أن استخدام هذه اللغة على إطلاقها من دون وضع محددات لها يضعنا أمام مصاعب عدة. إن الشريعة الإسلامية - وهي تلك الأحكام والآراء الصادرة عن الفقهاء الأثبات، والتي تتجلى إلى حد ما في العادات والأعراف الاجتماعية العامة - تأتي نتيجة عملية التدبر والتفكّر في الوحي المنزل على النبي وفي عمل الرسول القدوة؛ كما أن هذه العملية تستدعي أيضًا التفكّر في أحوال الناس المعيشية ورغبتهم في الاهتداء بهذا الوحي والتعليمات التي نزل بها. وهذه العملية (من التدبر والتفكر ومعرفة أحوال الناس) **من المهم جدًّا ألا تعتبر مجرد تفسير**. إنه نوع من التفسير في غاية الخصوصية، إذا ما كان هناك إصرار على استخدام هذا اللفظ، بل إنّ مَن هُم على دراية بالخلاف الذي وقع بين علماء الحديث وعلماء الفقه يعلمون أن مصطلح التفسير مثقل بتراث

مخصوص جدًّا لا يمكن أن تتم «مراجعته» إلا تدريجيًّا ومن خلال حجج تنبع من داخل الفقه نفسه. وقد استخدم فقهاء السنّة في العصور الوسطى مصطلح اجتهاد، الذي يعني بذل الجهد أو استفراغ الطاقة، إلا أنه لا يعني أي جهد أو أي طاقة للكشف عن القواعد الأخلاقية والشرعية. لقد ذخر مصطلح الاجتهاد بزخم متراكم عبر القرون إلى الدرجة التي جعلت دلالته لم تعد توحي ببساطة إلى بذل الجهد.

وكما أسلفت عند طرحي للفصل التاسع، إن المعنى القديم القائل بأن الشريعة هي العلم بالتراث وتوفيقه ليتواءم مع الواقع الحاضر لا يناسب الاستخدام الحديث لمصطلح العلم باعتباره **وليد السياق**، كما أن هذا الفهم القديم لا يُقرُّ بالتقييم المعاصر لحالة فقدان العلم. ومن الواضح أنه عندما يستلزم الأمر استخدامنا لمصطلحات باللغة الإنكليزية عند الحديث عن هذه المسألة، فسوف نستخدم مصطلحات مثل التحول المعرفي. وإزاء هذا، فأنا أستشعر الذنب؛ شأني في ذلك شأن من سيشارك بعدي في أي نقاش من هذه النقاشات. وهذا بلا شك جزء من حالة النقاش وحالة العالم المحيط بالشريعة، التي تخضع مسألة فتورها للتحقيق. إلا أن هذا الشعور هو أمر يستلزم التغلب عليه وليس إقراره.

هناك مؤيدون لفكرة موت الشريعة ممن يشاركون الأستاذ حلاق - وإن بدرجة قليلة جدًّا - في تحليله، أو ربما ينتهزون الفرصة لاستغلاله؛ إلا أنهم في الحقيقة لا يمكنهم الغوص في تفاصيل هذا التحليل وفهم واستيعاب ما أتى به. يعتمد هؤلاء المؤيدون - بطريقة انتقائية يشوبها عدم الانضباط - على ما يمكن أن يُشار إليه بـ: وضع ما بعد الحداثة؛ حيث تُستخدم كلمات مثل التفسير (أو العائلة، أو السياسة) بغزارة ويتم إقحامها في معظم النقاشات.

ويظل جوهر «التفسيرات» عبارة عن مزيج من السياقات (السياسية، والاجتماعية، وغيرهما)، والأفكار والمعتقدات، والأمزجة (الحالة المزاجية التي تعتري الفقهاء والقضاة وغيرهم من المشاركين)، وعوامل من هذا القبيل. لا يمكن لأحد أن ينكر توفّر هذه العوامل في تاريخ التشريع الإسلامي - في تاريخ الشريعة. وعلى نحوٍ ما، فإن أي ادعاء بأن الظروف

الحديثة تسمح لنا بتقييم جديد لقابلية وصلاحية الشريعة للبقاء يحاول أن يضع فوارقَ بين اللحظة الراهنة وكل لحظة من الماضي؛ ليؤكد على أن هناك ـ بما لا يدع مجالًا للشك ـ تحوُّلًا ما عن وضع الشريعة السابق. انظر ـ على سبيل المثال ـ في استقلالية الفقهاء عن الضغط الحكومي والسياسي، وهو دليل تاريخي يسمح لنا بالرؤية والتقييم من منظور مختلف. إن الشريعة ـ من منطلق مثالي ـ هي عمل الفقهاء، ولكنه عمل يتسم بدرجة من القبول والانتقاء المحدود لتعليمات الحكومة؛ ولهذا كانت الشريعة دائمًا مستقلة عن الحكومة بدرجة كبيرة. ولذلك؛ عندما يتم تقييم سلامة الشريعة وضعفها يجب عدم تضخيم الدور الذي أدَّته الحكومة في دعم الشريعة قضائيًّا «وأكاديميًّا» في الماضي. ولْنَنْظُر في هذا النص في ضوء القيود المقترحة لقيمة التعاون بين الفقهاء والحكومة:

تعدُّد طرق فهم المبادئ الشرعية نَجَمَ عنه تطور مصطلحات فنية كان الهدف من ورائها التمييز بين أنواع الرأي الفقهي. لقد كان لتطور هذه المصطلحات دلالة على التنوع الكبير للرأي الناتج عن خاصية هيكلية ومعرفية أساسية تتمتع بها الشريعة الإسلامية، تلك الخاصية التي ظهرت في وقت مبكر وكان لا بد من أن تقرر المسار اللاحق للتطور التشريعي. وربما كان الباعث الأصلي لها هو غياب المؤسسة التشريعية المركزية ـ وهو دور كان من الممكن أن تقوم به الدولة أو الخلافة، ولكن شيئًا من ذلك لم يكن. وبدلًا من ذلك، أُسندت سلطة تحديد ماهية الشريعة آنذاك منذ البداية إلى من جمعوا بين وظيفة القاضي والمعلم والقاص في القرن الأول، ثم بعد ذلك إلى الفقهاء أنفسهم. لقد كان هؤلاء الرجال هم من اضطلعوا بمهمة توضيح المغزى التشريعي للنصوص المنزلة، وذهبوا يؤسسون في نهاية الأمر لنظرية المعرفة القانونية التي اعتمدت برُمَّتها على مبدأ التفسير الفردي للشريعة. وكانت هذه الخاصية هي التي جعلت الفقه الإسلامي يفوز بلقب «قانون الفقهاء» في الدراسات المعاصرة، وكانت المحصلة النهائية لهذا الجهد التأويلي الفردي هو الاستقرار على أن كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ[٣].

(٣) Wael Hallaq, "Can the Sharia be Restored?," in: Y. Haddad and B. Stowasser, *Islamic Law and the Challenge of Modernity* (Walnut Creek, California: Altamera Press, 2004), p. 27. =

هناك كثير من النقاط في هذا الطرح يمكن أن يسيء استغلالَها القائلون بموت الشريعة. إن احتمال سوء الاستغلال واضح؛ فكما هو ظاهر في الماضي والحاضر: ما الشريعة نفسها إلا مجموعة من التفسيرات، وبما أن الظروف التي أتاحت للفقهاء المسلمين قدرًا من الاستقلالية (عند تفسيرهم للشريعة) قد تغيرت؛ فإن الشريعة القديمة يجب أن تكون قد ماتت. إن بعض ما يقوله الأستاذ حلاق يتوافق مع هذه الفكرة، كما أن رأيه ـ مع ما به من حجج معقدة تدعو للإعجاب ـ يمكن أن يسمح برؤى مشابهة لا يمكنني قبولها.

ويبدو أن هناك غموضًا مهيمنًا على هذه المناقشة؛ إذ يعترض كثير من المشاركين في هذا النقاش على المواقف المختلفة لفهم مسألة فتور الشريعة، ولكن لم يقدم واحدٌ منهم رؤيته الخاصة. يجب أن يكون لكل بحث غاية (لكل طلب مطلوب) كما يؤكد الجويني، وإذا لم يكن للمرء موقفٌ، فلا يُعد مشاركًا في عملية البحث. ولكن يبدو أن القدرة على طرح نقد من دون الاستعداد لتقديم بديل تستفيد من حالة الاستياء العام من الأنظمة من أي نوع (سياسية أو قانونية أو غير ذلك)، بل من أي بحث يحاول دراسة الأنظمة والتفكير المنظم محترمًا لهذه الأنظمة. ويتفاقم هذا الوضع في مجالنا بصفة خاصة في طريق الدراسات التي تتناول الإسلام، والتي تشتمل على معلومات عن «بعض» القضايا هنا أو هناك مع عدم مراعاة الإطار العام «للشريعة» أو أي إطار آخر لهذه المسألة، ومن دون أي اعتبارٍ جادٍّ لمتضمنات النقاشات والاستنتاجات المقدَّمة من فقهاء الشريعة. إن المشاركين في دراسة الشريعة الإسلامية الذين يساهمون الآن في تقييم وضعها الحالي تأثَّروا في دراستهم بمجالات «أخرى» وأنظمة معرفية أخرى تُقدم استنتاجات جاهزة. إن مهمة التفكير في الشريعة ككل لا يمكن تحقيقها بموقف لا يعبأ بكونها نظامًا. ومع ذلك، فهذا ما بدأت تفعله معظم الدراسات الحالية المعنية بالشريعة اليوم.

= للأستاذ حلاق نص شبيه في صفحة ١٢٥ من النسخة الإنكليزية لكتابه:

Authority, Continuity, and Change in Islamic Law,

المنشورة سنة ٢٠٠١ ونشرته دار المدار الإسلامي سنة ٢٠٠٧ بترجمة الأستاذ عباس عباس ومراجعة الأستاذ فهد الحمودي تحت عنوان: **السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، لكن هذه هي ترجمتنا للنص كما ظهر في مقال الأستاذ حلاق المشار إليه المنشور سنة ٢٠٠٤.

أنواع مختلفة من الفتور

إن الاهتمام بالصورة الكبيرة يستدعي أسئلة تُطرح من تلقاء نفسها. على سبيل المثال: مسألة اندراس الفهم الصحيح لعلاقة الله بالعالم يجب أن يتم النظر إليها باعتبارها صورة من اندراس الشريعة. ويظهر هذا الجانب المتعلق «بفتور الشريعة» الذي لم يحصل على عظيم اهتمام من جانب الأصوليين الذين ناقشوا خلو الزمان من الفقهاء المجتهدين في النقاشات الأخرى. يذكر ابن رشد (ت ٥٩٥/١١٩٨) مثالًا لهذا الاندراس في نقاشاته مع متكلمي ومتفلسفة الأشاعرة؛ فهو يتكلم عن إخفاق الأشاعرة في التزام المسار النموذجي لمعرفة الله، والذي بيّن القرآن أنه مرتكز على آيات الله المبثوثة في العالم. يحتج ابن رشد بأن الأشاعرة أرهقوا عقولهم في التأكيد على قيومية الله وغناه عن القوانين الطبيعية، ومن ثم فقد تقالُّوا هذا العالم الذي خلقه الله، وكان الأولى هو الإشارة إلى الخالق من خلال ما يجدون عليه العالم من بديع الخلقة والصورة بدلًا من افتقاره وعوزه إلى حفظ الله لكي يصلح مفاسده المتلازمة. وهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة كما يقول ابن رشد[٤].

وفيما يتعلق تحديدًا بمسألة ذهاب مُبَلِّغي الأحكام الإلهية الأخلاقية والفقهية من أولي العلم، فإن هذا الذهاب إنما هو انقطاع لصورة معينة من صور تدريس العلم وليس اندراس الرؤية/النظر ببساطة. وقد ألمح الجويني - وهو سابق لابن رشد بعدة أجيال - في كتابه **الغياثي** إلى أنه يمكن اعتبار عصره أحد العصور التي ندُر فيها الفقهاء المجتهدون، وصرح ابن رشد - كما لاحظنا في الفصل الرابع - بنفس المقالة. لقد استطاع فقهاء آخرون في العصور الوسطى ممن ناقشوا مسألة ذهاب الفقهاء المؤهلين أن يتوقعوا ضعف اهتمام الناس بفقههم والتغيرات التي تطرأ في الأوقات التي تشهد انقطاع هذا الاهتمام. ويقوم البعض - مثل مجد الدين ابن تيمية (ت ٦٥١/ ١٢٥٤) في كتابه **تلقيح الأفهام** - (كما ذكر ذلك ابن أبي زرعة ٨٢٦/ ١٤٢٢) بتحديد السبب المباشر للفتور بوضوح على أنه فقدان اهتمام الناس بفقههم

---

(٤) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، مقال ٢٢٤، ص١٧١.

وليس بسبب انعدام المصادر (كالفقهاء أو نصوص الشريعة، إلخ).

وفضلًا عن فقدان الاهتمام بالعلوم الشرعية التقليدية؛ فالفتور قد يعني إخفاق المفتين - الدارسين للتراث الإسلامي ولديهم معرفة جزئية بالعالم المعاصر - في تقديم إجابات مقنعة على هدي من الشريعة للرد على المسائل المعاصرة. وحتى في مسألة الزكاة التي بُنِيَتْ في الأساس على فكرة أن تكون الثروة الحقيقية مرتبطة بالموارد الأساسية مثل الأرض والمحاصيل والماشية - في عالم كانت «القيمة» فيه تتولد وتتدهور طبقًا لقوانين مختلفة - قد يخفق الفقهاء في ملاءمة النظام المنطقي لخطاب الشريعة مع الظروف المعاصرة. ومن الممكن ملاحظة هذا الإخفاق أيضًا في مسائل مثل الربا وتكوين الأسرة. بل من المثير للاهتمام أن يكون هذا الفتور الجديد مفهومًا في ظل الدعم الجزئي للشريعة من قِبل الحكومات المسلمة وجماعات المسلمين وعلمائهم. ومن ثَمّ، فإن مسألة بقاء الشريعة تصدر عن نفس العناصر التي تدفع بها إلى وضعية الفتور.

هناك طرائق مختلفة يمكن للمرء من خلالها أن يستكشف الفتور الذي يتمثل في إخفاق التفسيرات الفقهية بأن تبدو منطقية في إطار حقبة زمنية معينة. تأمل اللغة المستخدمة في المثال التالي: في مناظرة من وحي خيال المازري (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤١م) بين فقيه مالكي وآخر حنفي حول ولي النكاح (ولي المرأة في الزواج)، تضمن النقاش (المتردد مرارًا وتكرارًا) تأكيدًا على افتقار المرأة المقبلة على الزواج إلى الولي شرعًا، كذا عادةً وعرفًا:

> إنكم (الأحناف) تقولون إن المرأة تفتقر إلى الولي شرعًا، أما نحن (المالكية) فنقول إنها تفتقر إليه عادة وعرفًا؛ للعلم أن المرأة ولو كانت متبرجة، فإنها تظهر الخفر والحياء من أن تعقد على فرجها وتماكس في العوض عن وطئها، وإنما تستنيب وليها...[٥].

قد يرجع تفسير ذلك الموقف من ولاية المرأة إلى رغبة جماعة المسلمين في الحفاظ على ربط نزعة احترام المرأة المسلمة لنفسها بكونها

(٥) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمر الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠)، ص٣٧٧.

جزءًا من أسرة. وربما تتغير (رؤيتنا) للنظم الفقيهة للعصور الوسطى، أو ربما يطرأ عليها التعديل بطريقة محدودة، أو ربما يُعاد تكوينها على نحو خلّاق. وفي رأيي: إنه من دون النزر اليسير من ذلك لن يكون الاجتهاد محفوظًا. وهذا أحد الأسباب وراء اعتقادي بأن تغيير البناء الفقهي الحالي بطريقة محدودة ربما يكون علامة على حيوية الشريعة بدلًا من موتها.

فإذا كان جُلّ ما يلزم هو تضافر العقول لحل مشكلات «الشريعة» بطريقة صحيحة، فلن يتطلب الأمر امتدادًا لما تم قبوله بالفعل: من أن «مجالس» العلماء (مثل الكيانات المتعددة للمجامع الفقهية الموجودة اليوم) تقبل بفكرة إمكانية تجزئة الاجتهاد عمليًا؛ حيث يكون لكل عضو تخصص في إطار النواحي والأدوات المختلفة للاستنباط الفقهي النظري والعملي. ومن وجهة النظر المثالية قد يكون هناك علماء موسوعيون. ولقد كان لدى السمعاني سبب وجيه لرفض فكرة تحقق فرضية الكفاية بالنسبة إلى الاجتهاد عند وجود علماء في الأصول وآخرين في الفروع؛ إذ يعتقد أن المجتهدين الحقيقيين هم فقط من يجمعون بين العلمين[٦]. إلا أنه من غير الواقعي إطلاقًا ـ على الأقل في هذا الجيل ـ الإصرار على أن يكون العلماء الموسوعيون هم الأساس.

البحث عن فخٍّ

إن البحث في مسألة سلامة الشريعة أو ضعفها في مدة زمنية معينة ربما يكون فخًّا كبيرًا؛ فما القدر الذي ينبغي للمرء أن يعرفه عن العالم الإسلامي بجميع لغاته وثقافاته ومؤسساته القانونية والسياسية، بل حتى الحياة الخاصة والاجتماعية في مدنه وقراه وما إلى ذلك ـ قبل الاستعداد للبدء في تقييم درجة حيوية الشريعة؟ بل إن الفخ الأكبر يكمن مترصّدًا من يحاول التحدث عن مستقبل الشريعة.

هناك مسألتان مهمتان يجب تناولهما إذا كنا سنتفق على وجوب قول شيء «وصفي» حول وضع الشريعة اليوم: **أولاهما**: هي تحديد الأسئلة التي

---

(٦) أبو المظفر السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله حافظ أحمد الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ج ١، ص٢٥.

يتم طرحها، وتمييز المهم منها وما هو هامشي وما يجب إهماله. وهذا يعني من ثَمَّ توضيحًا للمعايير التي يجب على المرء أن يتبناها لكي تكون عنده «القدرة على وصف أو تمييز» شريعة اليوم. **المسألة الثانية** هي الاستمرار في بذل أقصى جهد لتوضيح المصطلحات. نعم، كما كان الحال عند سلفنا من أهل العصور الوسطى؛ فإننا سنعاني على الأرجح في هذا الأمر، وفي الغالب لن ننجح في القيام بعمل متقن، إلا أننا يجب أن نحاول القيام بعمل شيء ما فيما يتعلق بالمصطلحات.

وأنا أقترح تقسيم القضية الكبيرة المتعلقة بحياة الشريعة وموتها إلى عدة مسائل؛ وفي كل مسألة يمكن تقديم معايير مختلفة لاختبار أو تقييم حيوية الشريعة، وهذه المعايير ربما تتم مقارنتها أيضًا بالمعايير القديمة المعروفة في المناقشات التي تناولت مسألة الفتور في العصور الوسطى والحديثة المبكرة. وبهذا فأنا آمل تجنُّب أي إثارة في عرض ما إذا كانت الشريعة قد ماتت أو أنها لا تموت أبدًا. يجب أن يتم الفصل بين المسائل، كما أن النتيجة من المحتمل ألا تكون مجرد «نعم» أو «لا»، كما يجب أن يُعتبر ما نقوله هنا أيضًا رفضًا غير مباشر للدراسات التي تحاول أن تقدم تفسيرًا معاصرًا للنقاش القديم ببساطة عن طريق ترجيح البراهين الواردة في مصادر العصور الوسطى (تصنيف وتقييم البراهين) بناءً على ما يجده المؤلف راجحًا لديه من المعتقد أو المبدأ.

ففي مقال حديث نُشِر قبل عام فقط من مقال الأستاذ حلاق «Can the Shari'a be Restored» **بمجلة جامعة أم القرى**، يرى الكاتب ـ ما يمكن للأستاذ حلاق أن يصفه (وصفًا صحيحًا) ببراهين لا يمكن الدفاع عنها ـ أن الاجتهاد كان موجودًا نابضًا وسليمًا، ولكن لم يقم الكاتب بأي عمل غير استرجاع البراهين القديمة[٧]. على الرغم من احتمالية أن يكون هذا النقاش ـ على هذه الصورة من استرجاع النقاشات القديمة ـ مفيدًا في الأغراض التعليمية، (وعلى الرغم من وجوب التحذير من الاقتباسات المضطربة والمقتضبة الجافة وسوء الفهم في هذا المقال)، إلا أن هذا المقال بعيد عن

---

(٧) مختار بابا آدو، «فصل خلو الزمان من مجتهد بين المانع والمجيز،» **مجلة جامعة أم القرى للشريعة واللغة العربية وآدابها**، ج ١٧، إصدار ٣٥ (١٤٢٥/٢٠٠٣)، ص٥١ ـ ١٠٣.

أي صلة بالتفكير الجاد بمسألة فتور الشريعة وما تستحقه من اهتمام. آمل أن لا يكون نقاشي قد أعطى انطباعًا بأنني أوصي بدراسات من هذا النوع، أو أنني أدعم وجهة نظرها الضيقة.

وما زال هناك فخ أكبر من جميع الفخاخ الناتجة عن المصطلحات أو إطلاق التعميمات؛ وهو فخ البحث عن موقف «محايد» في مثل هذه الموضوعات المشحونة. لندع كل موقف يعبر عن وجهة نظر محددة ولا يتظاهر بالإحاطة بجميع وجهات النظر الأخرى. إن هذا التظاهر لم يُفِدْنا أي إفادة حتى الآن، ومن غير المحتمَل أن يفيدنا على نحوٍ أفضل في المستقبل.

خاتمة

ربما يؤمن المرء (مع المعتزلة) بأن العقل الإنساني قادر من غير الوحي الإلهي على ابتكار قوانين تسوس حياة الناس، وعلى أساسها ينتظرون الثواب أو العقاب من عند الله. وفي مقابل ذلك، فمن الممكن أن يقول (مع الأشعرية): إن وظيفة العقل الإنساني أن يتلقى الوحي الإلهي، وأنه في نفسه قاصر عن الإتيان بقوانين مُلزِمة، أو على الأقل قوانين لا تتعلق بالثواب أو العقاب من الله. وللمرء أيضًا أن يعتقد (مع الحنابلة) أن العقل يجب أن يكون دوره محدودًا فيما يتعلق بسن قوانين نيابةً عن الله، ولكن يبقى له التفكر في الحقيقة الأصيلة في الوحي الذي أُنزِل على محمد (صلى الله عليه وسلم) والذي سيبقى إلى آخر الزمان. وأخيرًا تتمةً لهذه الصور المختلفة، إذا افترضنا مشاركة من يقول بقول ابن رشد في هذه المناقشة، فسنجده قائلًا: إن أي تعارض بين صحيح العقل والوحي المنزَّل لا يكون إلا في ضعيف العقل، فما العقل والوحي إلا سبيلان لنهاية واحدة.

ويلحظ القارئ لتلك الآراء ـ كما عُرِضَت هنا من مصادرها الأصلية ـ أن الخلاف بينها (في بعض أطواره) ناتج عن أنها إجابات لأسئلة تختلف عن بعضها اختلافًا طفيفًا. ولذا خلُصت إلى إمكانية التوفيق بين الآراء المتعارضة؛ فعلى سبيل المثال: يمكن التوفيق بين من يرى سلطة العقل غير المؤيَّد (كالمعتزلة مثل أبي الحسين البصري)، وبين تطبيق الأشاعرة لمبدأ المنافع المرجوحة بناءً على ذاكرة العقل لوحي منسيٍّ إلى حد ما، بل ويمكن الجمع بين الموقفين السابقين (بدرجة من الصعوبة) مع من يرى الالتزام الحرفي بنصوص الشريعة. ولا عجب من أن تتعارض جميع الآراء وقت

عرض الأسئلة النظرية، مثل السؤال المتعلق بمصدر الالتزام الديني في كلٍّ من تلك الآراء، ولكن لنترك هذا الخلاف على حاله.

بغض النظر عن نوع اختلافهم - إن كان على المستوى النظري، أو العملي، أو كليهما - فإن المقترحات التي تهدف إلى طرح كيفية الوصول إلى أحكام مناسبة تنطلق من أساس واحد «أن الشريعة هبة من الله للخلق». وجميع تلك الآراء تلتقي على أن الحياة بالشريعة هي الحياة المثلى، كما أن جميع تلك الآراء تؤثر تأثيرًا جزئيًا - ولكنها لا تضمن ذلك بدرجة كاملة - في الإجابة عن إمكانية أن تُمنى الشريعة بالفتور. وللمرء أيضًا أن يعتقد (متّفقًا مع موقفي المعتزلة والحنابلة هذه المرة) أن ذلك الفتور لن يحدث؛ وإذا افترضنا حدوثه فللمرء أن يعتقد (اعتقاد بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة) أن الحل الوحيد أمامنا هو اللجوء إلى العقل غير المؤيَّد. وقد يحتمل أن يذهب المرء مع الجويني (ت ٤٧٨/١٠٥٨) في قوله بالاعتماد على ما تبقى في ذاكرتنا الضعيفة من بقايا أحكام الشريعة التي كانت نافذة كأساس للمُضِيّ قُدُمًا.

ما الذي يمكن أن يفعله معتنقو هذه الآراء في عالم ما بعد الحداثة، وإلى حد ما يمكن وصفه أيضًا بعالم ما بعد العلمانية، وعالم ما بعد التدين، وهو أيضًا عالم يستعد لأنْ يتخطى مفهوم الدولة، عالم تصبح فيه «الأسواق»، و«الحوارات التي تُبَثّ عبر أجهزة الإعلام وبين العامة» جزءًا منه؟ هل هذا هو عالم فتور الشريعة أم أنه من المحتمل أن يُعرَف بأنه عالم لا يمكن فيه تحديد تأثير فكر الفقهاء المعتبَرين بسهولة (في مقابل عالم ليس فيه فقهاء مؤهلون)؟ من الجائز أن يكون هذا هو الحال، إذ تكون الإجابات البسيطة فعالة، أي أنه عالم يكون فيه الدمج بين ذاكرة الشريعة القديمة والتطبيق الشخصي والجماعي لمبادئ الشريعة هو الأصل الذي تقوم عليه الشريعة إلى نهاية الزمان.

* * *

لم أحاول في الفصل السابق أن أسوق الرواية التاريخية عن مصير الشريعة، ولكن على أية حال فقد قَصَرت نسبيًّا عن اتباع منهج رانك في رواية التاريخ، من خلال الاقتصار على رواية الأشياء كما هي (من غير زيادة

ولا نقصان). ولم أزل مفكرًا في الحاضر والمستقبل مثل تفكيري في التاريخ سواءً بسواء، كما لم أتجنب الحكم على الماضي. إني أفكر في نقاشات الماضي حول «فتور الشريعة» كأنها نقاشات اليوم؛ لأنها تَمُتُّ إليه بِصِلة. وكما أشرت سابقًا، إني نهجت في هذه المسألة تقسيم السؤال حول موقف الشريعة اليوم إلى أسئلة متعددة حتى يكون النقاش بنّاءً. ولم أتوصل إلى تلك المنهجية إلا بعد تأملي لمناقشات «الماضي».

إذا كانت هذه الدراسة الحديثة هي صدى لمناقشات الماضي، فهل هناك شيء جديد أضفته؟ أظن أني فعلت ذلك. إن أهم شيء أثبتُّه هنا هو صعوبة إحساس من يشارك في تقييم «حيوية» الشريعة في هذا الزمان بأهليته ليشارك في هذا التقييم، وليس المقصود إثبات وجود فقيه مؤهَّل حسب معايير (الفقهاء) في القرون الوسطى، وحتى كون المرء مسلمًا ملتزمًا أو غير ملتزم يحتمل أن لا يكون شرطًا أساسيًّا. المهم في الأمر أن يشعر المشارك بقدرته على وضع حلول للمشاكل التي تواجهها الشريعة، (ولا أعني الحلول التي تَعُدُّ الشريعةَ مشكلةً في حد ذاتها).

إن الذين يشعرون بالأهلية للمشاركة في المناقشات ـ معتقدين أنهم من أصحابها ـ قد لا يكونون فقهاء بالمعنى التقليدي للكلمة (مثل طارق البشري). قد يحتجون بأن اتخاذ بعض مظاهر الديمقراطية على سبيل المثال بالمعنى الذي ظهرت به في التاريخ الإسلامي الحديث داخل المجتمعات الإسلامية (تحت ضغط الاستعمار، وما تلاه من الأنظمة المشابهة له)، واعتبارها جزءًا من شريعة المسلمين ـ هو أمر مقبول. ولا يهم على الأرجح أن يحتج البعض بأن الفقه الإسلامي لم يكن ديمقراطيًّا بهذا المعنى، فإن ظن المشاركون الجدد حتمية جعل الديمقراطية (جزءًا من الشريعة) فسيعم هذا الأمر.

* * *

إن الفقه الإسلامي في العصور الوسطى قام على فرضية أن الوحي منح البشرية الهداية التي كانت في حاجة إليها، واختلف الفقهاء حول فعل البشر قبل نزول هذا الوحي. وكما قلت، فقد انتصر البعض للعقل غير المؤيَّد بالوحي مدّعين قدرته إما على الوصول إلى الهداية الإلهية، وإما قدرته على

الوصول إلى مبادئ مُلزِمة تكون نقطة انطلاق البشرية. وأكَّد آخرون على أن البشر لم يكونوا في حاجة قبل الوحي إلى اتِّباع أي معايير في ظل غياب هذه المعايير. وبعد ذهاب الوحي ستعود البشرية إلى سابق عهدها قبل وجوده، وبينهما (فترة وجود الوحي) يستخدم الفقه المبني على الوحي الإلهي مبدأ الظنية (للوصول إلى أحكامه) (بناءً على أن الفقه هو مباحث ظنية)، ولذلك يكون اليأس قبل وجود القانون وبعد فنائه أمرًا مردودًا ضمنيًّا، كما يكون اليقين من دون دراية أثناء حياة القانون الإلهي مردودًا أيضًا.

* * *

في الوضع الحالي للشريعة، أقول بوجوب اقتراح وسائل لفهم السؤال الأكبر بطريقة أكثر فاعلية، وأن تطرح طرائق يتم بها تقسيم السؤال إلى أسئلة متعددة حتى نصل إلى حل معقول لهذا السؤال، وربط السؤال بالأسئلة الأخرى حتى يزول الغموض عنه. وتشتمل هذه الدراسة على مضامين أخرى، مثل: كيف ترى هذه الشريعة (وهي من ضمن الأنظمة المتهمة بعدم قدرتها على التكيف مع الحاضر) نفسها من الداخل وليس من الخارج الذي يراها فقط في دور الخاضعة لسيطرة التوجهات العالمية؟

عبر المناقشات الفلسفية (وفي ذهني مؤلفات تيم سكانلون وجون رولس) نتعلم أن تحقيق التعايش والتسامح من الصعوبة بمكان. وهناك كثير من الأسباب التي تجعل من السهل معارضة هذا الادعاء، إلا أن مضمونه ليس بغريب. إن الأسهل للإنسانية أن تكيِّف نفسها مع الفلسفة أو النظرة العالمية السائدة في زمنها بدلًا من العمل بفلسفات متعارضة أو فلسفات «لا يمكن قياسها»، والأنظمة التي لا تستطيع التكيُّف مع النظم الحديثة والمثلى لزمانها يجب أن يتسامح معها، وهذا سيتطلب جهدًا كبيرًا.

إن هذه النظرة المتكبرة على العالم والمسيطرة في الوقت نفسه، ومزاعمها حول كيفية معالجة تعقيداته، أدَّت إلى كثير من التشويه لنظرتنا إلى العالم ومكوناته؛ فقد جعلت كثيرًا من الناس ينظرون إلى فكرة التعايش على كونها هدفًا ساميًا يتطلب جهدًا كبيرًا؛ فهل فعلًا تحقيق التعايش يتطلب منا جهدًا كبيرًا أكثر في مقابلة تجنبه مثلًا؟ إن فرض أي تأثير أو قدر من السيطرة على العالم يترك (يجب أن يترك) مساحة للرأي للمعارض ليتعايش معه، بل

ويزدهر. لقد قيل لنا: إن حروب ما قبل الحداثة هي التي أدت بنا إلى اعتقاد أن المنافسة سمة بشرية طبيعية. وهذه مناقشة أخرى سأتفادى الدخول فيها لأنها مغايرة لموضوع الدراسة، وتضعف قدرتي على الالتزام بموقف مبدئي يلتزم تعليق أو نقد المفاهيم الحديثة من جانب وجهات نظر لا تنطلق من منطلقات الحداثة حتى وإن سلّمت بوقعها القوي.

* * *

عندما تكون الشريعة ماضيًا سننظر إليها نظرتنا إلى الماضي، وسنختلف حول الماهية التي كانت عليها، ومن المحتمل أن نعتبر الحديث عنها حديث تسلية (كما في بيت الشعر:

لولا أحاديث أبقاها أوائلنا من   الندى والردى لم يعرف السمر)[1]

ومن الجائز أن نسأل: متى أصبحت الشريعة ماضيًا؟ هناك نوع من الاختلاف لا يتناسب إلا مع الماضي، وعندما نتحدث عن التغيرات التاريخية علينا أن نتساءل: ما فائدة التاريخ؟ وكيف يتصل بالحاضر؟ وهل معرفته ممكنة؟ وما المدى الذي يصل إليه علمنا بالماضي؟ وهذه الأسئلة هي التي ستُطرَح بعد ذهاب الشريعة.

إن الدوام والتغير سيظلان قيد النقاش دائمًا؛ لأن كلًّا من الدوام المتصل والفناء التام أمران غير موجودين في تطور الثقافة الإنسانية. وفي إطار الحديث عن شرعية ثقافة جديدة وأعراف جديدة، تسقط المتشابهات بين «القديم» و«الحديث» في وسط هذا النقاش، سواء كان ذلك عمدًا أم عرضًا. وهنا تعد فرضية أن الإنسان يُخلق من جديد بدخول وقت زمني معين من المبالغات. (مثل القول: إنه في سنة ١٩١٠ أو في حدودها، تغيرت الشخصية البشرية!) وعلى سبيل المثال: عندما يقول العصريون: إن العادات القديمة التي كانت تروي خرافاتٍ معتقدةً حقيقتها قد اندثرت بسبب التفكير

(١) غالبًا ما يرد هذا السطر في مقدمات كتب التواريخ والسير، انظر على سبيل المثال كتاب الصفدي، **الوافي بالوفيات**. للحصول على مزيد فيما يتعلق باستخدامات التاريخ انظر أحمد ناصر السلاوي، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** (الدار البيضاء: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١ - ٢٠٠٥) ج ١، ص٤.

العلمي؛ فهذا وقوع في المبالغات. وليس مقصودي هنا أن دوام التعلق بالأساطير بين العصريين سببه القصور عن التمسك بالمعايير العليا للعلم المادي، وإنما أقصد أن العلم المادي في ذاته سيحمل بين طيَّاته آثار البشر الذين ابتكر أجدادهم ما يسميه العصريون: خرافاتٍ؛ ازدراءً وخجلًا منهم لها.

وأكرر: عندما تكون الشريعة مُعتبَرة في طور الماضي، حينها سنبدأ في النظر إليها على أنها من الماضي. وفي نهاية الأمر، قد يصدق ما قاله ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢/ ١٣٠٢)، وفي هذه الحالة لن يكون هناك وقت في «التاريخ الإنساني» كافٍ بعد ذهاب الشريعة للنظر إليها على أنها ماضٍ. وقد يكون مخطئًا، ففي هذه الحالة سيكون هناك وقت كافٍ للنظر إليها على أنها تاريخ. ويصعب القول بأحدهما؛ فنحن في إحساسنا هذا نشارك الجويني في شدة هذا الإحساس، فنحن لا نعلم كيف يبدو المستقبل، ولكن لا يمكننا إلا أن نتخيله.

* * *

والآن سأنهي هذه الخاتمة بملحوظة بسيطة؛ نحن علمنا من كتاب نُسب إلى كاتب يُعرف بويليم الطرابلسي (ويشك الآن في هوية مؤلفه) في سبعينيات القرن الثالث عشر أن الإسلام مُقدَّر له الاندثار في القرن الثالث عشر الميلادي، وذلك قريب جدًّا من الوقت الذي تنبأ فيه المؤلف؛ وأما عن التوقعات من جانب المسلمين حول ما الذي سيندثر، ومتى سيظهر مجددًا؟ تجدها في كلام عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣/ ١٥٦٥) وغيره ممن توقع بأن المذهب الحنفي دون المذاهب الأخرى سيكون آخر من يفنى، كما كان هو أول مذهب دُوِّن. ولم يكن هذا حسابًا منطقيًّا، بل هو من **الكشف** الذي هو ضرب من الإلهام لأولياء الله الذين هم دون الأنبياء (لأن محمدًا ﷺ هو آخر الأنبياء). لقد انكشف ذلك العلم لمن هم معروفون بالإلهام مثل الإمام الشعراني وغيره؛ انكشف لهم أن المذهب الحنفي سيكون آخر المذاهب ذهابًا كما كان أول المذاهب التي دُوِّنت[٢].

---

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، **الحجة على أهل المدينة**، تحقيق مهدي القادري (بيروت: عالم الكتب: ١٩٨١) ج ١، ص١٠.

وبالتأكيد، لم يكن هناك سبب أيام الشعراني لاعتقاد أن جميع المذاهب ستزول في وقت واحد؛ فنحن على يقين بأن تلك المذاهب إبان حيويتها لم تزدهر بمعدل واحد أو بدرجات متساوية، فلِمَ إذًا تتعرض جميع تلك المذاهب للفتور في وقت واحد؟ إضافة إلى ذلك، لقد كان المذهب الحنفي أكثر المذاهب انتشارًا من بين المذاهب جميعًا، سُنيّةً كانت أم شيعيّةً. وهذه النبوءة ـ إذا أُخِذت بجدية على أنها نبوءة ـ تفتح لنا أبوابًا رحبة من الهزل والجد عند التفكير فيها. أما الآن، فلا أرغب في أن يكون عملي أداةً يستخدمها أصحاب النبوءات.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٤.

ابن أمير الحاج. **التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٦/١٨٩٨.

ابن تغري بردي، يوسف. **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس تقي الدين أحمد. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية من أهل الإلحاد**. تحقيق موسى الداويش. المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١.

ــــــــ. **مجموع الفتاوى**. المدينة: مجمع الملك فهد بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٥/٢٠٠٤.

ابن حلولو. **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع**. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب النفس**. تحقيق ألفرد عبري ومراجعة محسن مهدي.

ــــــــ. **الضروري في أصول الفقه**. تحقيق جمال الدين العلوي.

ــــــــ. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. تحقيق محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن. **العمدة في صناعة الشعر ونقده**. تحقيق نبوي شعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠.

ابن عابدين، محمد أمين. **رد المحتار على الدر المختار**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠.

ــــــــــ. **مجموعة رسائل ابن عابدين: الرسالة السابعة: شفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن القاص، أبو العباس. **نصرة القولين**. تحقيق مازن الزبيبي. بيروت: دار البيروني، ٢٠٠٩.

ابن النجار. **شرح الكوكب المنير**. تحقيق محمد الزحيلي. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

أبو حيان التوحيدي ومسكويه. **الهوامل والشوامل**. تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة: دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**. تحقيق أحمد المباركي. الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٩.

أحمد عرابي المصري. القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٨٢.

الأشقر، محمد عبد الغني. **نائب السلطنة المملوكية في مصر من ٦٤٨/٩٢٣ إلى ١٢٥٠/١٥١٧**. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩.

البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق محمد حميد الله. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٦٤.

ــــــــــ. ــــــــــ. دمشق: المعهد العربي، ١٩٦٤.

البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. اكتشفها وحققها فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

بن عاشور، الطاهر. **التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تعليقًا على كتاب القرافي تنقيح الفصول)**. تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١/١٩٢٢.

بن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٥.

البنا، جمال. **نحو فقه جديد**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٥. ٣ مج.

البيهقي، الحاكم الجشمي. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**. تحقيق أ. وجيه. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، ٢٠٠٨.

الجابري، محمد عابد. **تهافت التهافت: انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **مجموع رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.

الجرجاني، الشريف. **شرح الجرجاني على المواقف**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥/١٩٠٧.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **الفصول في الأصول**. تحقيق محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة، قطر: [د. ن.]، ١٩٨٣.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٩٧.

ـــــــــــ. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة، قطر: وزارة الشؤون الدينية، ١٩٨١.

ـــــــــــ. **نهاية المطلب في دراية المذهب**. بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٧.

حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢.

حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠. ٢ مج.

الخياط، أبو الحسين. **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. تحقيق هنريك صمويل نيبرج. بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣.

درنيقة، محمد أحمد. **الشيخ محمد بن عبد الوهاب رائد الدعوة السلفية في العصر الحديث**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٨.

الدهلوي، شاه ولي الله. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**. تحقيق محب الدين الخطيب. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٨٥/ ١٩٦٥.

رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا. تحقيق حسن السماحي سويدان. دمشق: دار القادري، ٢٠٠٨.

الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق عبد القادر العاني [وآخرون]. الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٩٢.

السخاوي، شمس الدين. **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**. تحقيق إبراهيم عبد الماجد. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

السلاوي، أحمد ناصر. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الدار البيضاء: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٥.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله حافظ أحمد الحكمي. الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين. **التحدث بنعمة الله**. تحقيق إليزابيث ماري سارتين. القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٢؛ كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٧٥.

الشاشي، القفال. **محاسن الشريعة**. القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٨.

شلتوت، محمود. **الفتاوى**. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. القاهرة: بولاق، ١٢٦٣/ ١٨٤٧.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٠.

الشيباني، محمد بن الحسن. **الحجة على أهل المدينة**. تحقيق مهدي القادري. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨١.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **الرسائل الفقهية**. تحقيق خالد عثمان المصري. القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٤.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢.

عمارة، محمد. **إسلاميات السنهوري باشا**. المنصورة، مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٦.

القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية. الجزء الأول. نشر وزارة العدل المصرية، [د. ت.].

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد. **التمهيد في أصول الفقه**. تحقيق محمد علي إبراهيم. مكة: مطبعة أم القرى، ١٩٨٥.

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. تحقيق عمر الطالبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، [٢٠٠٠].

محمد عبده، الأعمال الكاملة. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

المسعودي، أبو الحسن بن علي. **مروج الذهب**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٩.

المطيعي، محمد بخيت. **إرشاد أهل الملة في إثبات الأهلة**. القاهرة: مطبعة كردستان، ١٩١١.

المقريزي، تقي الدين. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٧.

المويلحي، محمد. **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن**. القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٣٣٠/١٩١١.

الهمذاني، عبد الجبار. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**. تحقيق محمد قاسم. القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**. الرباط، المغرب: وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية، ١٩٨١.

دورية

آدو، مختار بابا. «فصل خلو الزمان من مجتهد بين المانع والمجيز». مجلة جامعة أم القرى للشريعة واللغة العربية وآدابها: ج ١٧، إصدار ٣٥، ١٤٢٥/٢٠٠٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

A Basran Mutazilites Theology: Abu 'Ali Muhammad b. Khallad's Usul Reception. edited by Adang, Madelug, and Schmidtke. Leiden: Brill, 2011.

Abou el Fadl, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy.* Cambridge, MA: MIT Press, 2004.

________. *Rebellion and Violence in Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Ahmad, Ahmad Atif. *Islam, Modernity, Violence and Everyday Life.* New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Akkach, Samer. *'Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment.* Oxford: One World, 2007.

Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Bearman, Peri, Wolfhart Heinrichs and Bernard Weiss. *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a.* London: IB Tauris, 2008.

________. [et al.] (eds.). *Encyclopaedia of Islam.* Leiden: Brill, 2008.

Hart, H. L. *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

Dworkin, Ronald. *Law's Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

________. *A Matter of Princple.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Haddad, Y. and B. Stowasser. *Islamic Law and the Challenge of Modernity.* Walnut Creek, California: Altamera Press, 2004.

Haniolu, pükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hillerbrand, Hans J. (editor-in-chief). *The Oxford Encyclopedia of the Reformation.* Oxford: Oxford University Press: 1996.

Hooker, M. B. *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa.* Honololou: Allen & Unwin, and University of Hawaii Press, 2003.

Philosophy and Government 1572-1651. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought.* Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights from Medieval to Global Assemblages.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Scalia, Antonin. *A Matter of Interpretation.* ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

Schmidke, Sabine. *A Mutazili Creed of az Zamahshari.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd (51, 4).

Selden, John. *The Table Talk of John Selden.* ed. S. W. Singer. London: John Russell Smith, 1856.

Shari'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections: Selected Essays.* Cambridge: Harvard University Press, [2011]. chap. 5: "Nationalism and Modernity".

Watson, Alan. *Law Making in the Later Roman Republic.* Oxford: Oxford University Press, 1974.

Weber, Max. *Essays in Sociology,* eds. Hans Gerth and C. Wright Wills. Oxford: Oxford University Press, 1946.

Wootton, David (ed.). *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England.* Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.

Periodicals

Hallaq, Wael. "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam." *Journal of Law and Religion*: vol. 19, no. 2, 2003-2004.

Jaques, R. Kevin. "Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law," *Journal of Islamic Studies' ed. Farhan Ahmad Nizami*: vol. 18, no. 2, May 2007. (Ahmad Atif Ahmad)

المؤلف في سطور

- ولد بمصر سنة ١٩٧١، وحصل على الليسانس والماجيستير من جامعة القاهرة، والدكتوراه من جامعة هارفرد بكمبردج في ولاية ماساتشوسيتس.
- عمل أستاذًا مساعدًا بجامعة كاليفورنيا (سانتا باربرا)، ثم أستاذًا مشاركًا، ثم أستاذًا بقسم الأديان في الجامعة نفسها، وهي وظيفته الحالية منذ سنة ٢٠١٣.
- شغل منصب نائب رئيس مركز جامعة كاليفورنيا بواشنطن سنة ٢٠١٤ - ٢٠١٥.
- عمل أستاذًا مساعدًا بكلية مكالستر في ولاية مينيسوتا بين ٢٠٠٥ و٢٠٠٧، وأستاذًا مساعدًا (زائرًا) بجامعة أوترشت بهولندا في ربيع ٢٠٠٩، وأستاذ كرسي السلطان قابوس بن سعيد للدراسات الشرقية بكلية وليم وميري بوليمزبرج بفرجينيا ٢٠١٢ - ٢٠١٣.
- عمل محكمًا في جوائز الهيئة الوطنية الأمريكية للعلوم الإنسانية (National Endowment for the Humanities) سنة ٢٠١٤.
- عمل مستشارًا للهيئة الأمريكية للتعليم الحر (The American Academy for Liberal Education) في اعتمادات الجامعات التي تحتوي كليات تقدم تعليمًا قائمًا على المعرفة الموسعة للآداب وعلى تمكين الطالب من «اختيار» مواد دراسته وعلى «الحوار» بين المعلم والمتعلم - بين ٢٠٠٩ و٢٠١١.
- أشرف على عدد من رسائل الدكتوراه بجامعة كاليفورنيا في سانتا باربرا، وشارك في مناقشة عدد آخر من رسائل الدكتوراه في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس وجامعة أريزونا (توسان) وجامعة هارفرد.

- له ـ غير فتور الشريعة ـ بالإنكليزية كتابان، يتناول أحدهما علاقة الفكر الأصولي «النظري» بالفكر «الفقهي» العملي (نشرته «بْرِل» في لَيْدن بهولندا سنة ٢٠٠٦)، وآخر في قضايا الإسلام والحداثة والعنف (نشرته بالغريف بنيويورك سنة ٢٠٠٩).
- له مقالات قصيرة وطويلة، بعضها في موسوعة أكسفورد لتاريخ القوانين المنشورة سنة ٢٠٠٩ (في القضاء)، وبحوث في نشرات أعمال مؤتمرات مختلفة، منها بحث في العقوبات البدنية وعقوبة الإعدام (قُدِّم للمؤتمر العالمي الأول للفقه الجنائي الإسلامي بأنطاليا التركية في أيار/مايو ٢٠١٥)، ومقالات أخرى غير أكاديمية منها مقالة كتبها بعد زيارة لتايوان والصين في أيار/مايو وحزيران/يونيو وتموز/يوليو سنة ٢٠٠٦ عن المسلمين في تايبي وشنغهاي ونانشنج.